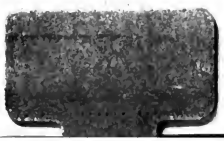
BNCR

S.S.

1 (08)

Schelling



1(08) Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

MUSEO DISTRUZIONE ROMA

Dritter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

201
49 E
18

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Dritter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

Philosophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1858.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Mit der Philosophie der Offenbarung (Band III. und IV.) ist das Schellingsche System vollständig veröffentlicht.

Wenn wir den Stoff desselben, wie er sich in die nun vorliegenden vier Bände vertheilt, überblicken, so stellt sich folgender Plan heraus.

Der erste Band ist der die Aufgabe vorbereitende. Die Aufgabe nämlich ist: die wirklichen Religionen — Mythologie und Offenbarung — zu begreifen, durch dieses Begreifen aber das zu vermitteln, was die philosophische Religion genannt wird. Was das heiße: die wirklichen Religionen begreifen, wird zuerst und unmittelbar an der Mythologie selbst mittelst historisch-philosophischer Kritik näher entwickelt. Das Ergebniß dieser Entwicklung ist aber von der Art, daß es sich sofort fragt, ob in der bisherigen Philosophie die Mittel liegen, jene Aufgabe zu lösen. Dieß veranlaßt den Uebergang in das Gebiet der reinen Philosophie, und es wird (im zweiten Buch des ersten Bandes) gezeigt, daß das Höchste, wozu es die Philosophie gebracht, und wozu sie es ihrer Natur nach — als bloß logische oder negative — habe bringen können, Gott in der Idee sey, nicht aber der wirkliche, nicht der existirende Gott; diesen fordert allerdings die richtig ausgeführte

rationale Philoſophie in ihrem letzten Moment ſelbſt, ohne aber dieſe Forderung (da ſie vielmehr in ihr als ihrem Ziel endigt), erfüllen zu können. Es ſchließt ſomit (dieß iſt das Reſultat der ganzen Unterſuchung) die Aufgabe, wirkliche Religion zu begreifen, eine bisher nicht gelöste Aufgabe der Philoſophie ſelbſt — die der poſitiven Philoſophie — in ſich, und es hat ſich auf dieſe Weiſe die vorher ſpecielle und nur hiſtoriſch-philoſophiſche Aufgabe zugleich zu einer univerſellen, zu einer ganz philoſophiſchen geſtaltet.

Der zweite Band geht zur Löſung der vorgeſetzten Aufgabe über, jedoch ſo, daß vorerſt von der Ausführung der poſitiven Philoſophie ſelbſt Umgang genommen und ſtatt deſſen Ein Begriff derſelben (allerdings ein Hauptbegriff), der des Monotheismus, herausgehoben wird, um mittelſt der Analyſe deſſelben zu den Faktoren des mythologiſche Religion erzeugenden Proceſſes hindurchzudringen, aus welchen Faktoren ſodann die Mythologie in ihren verſchiedenen Stadien erklärt wird. Dieſe abgeſonderte Behandlung der Mythologie brachte den Vortheil mit ſich, theils dem wichtigen Begriff des Monotheismus eine beſondere Unterſuchung zu ſichern, theils dem großen Stoff der Mythologie einen eignen Raum anzuweiſen, in welchem er ſich ausbreiten konnte.

Der dritte und vierte Band nun iſt beſtimmt, als Philoſophie der Offenbarung zugleich das Syſtem der poſitiven Philoſophie darzuſtellen, zu welcher noch im erſten Bande der Uebergang gezeigt worden war.

Ich bemerke zuerſt über dieſes Verhältniß, in welchem poſitive Philoſophie und Philoſophie der Offenbarung zu einander ſtehen (unter Verweiſung auf S. 133 ff. des dritten Bandes, vgl. mit S. 174), folgendes.

Schelling hielt ſchon im Anfang der 1820ger Jahre Vorleſungen über poſitive Philoſophie. In dieſen Vorträgen (die ſelbſt wieder aus den Weltaltern hervorgegangen waren, vergl. unten

S. 138, Anm.) hatte sich die philosophische Entwicklung bereits bis in die Linie der Offenbarung erhoben. Das Meiste, was im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung vorkommt, kam schon dort vor. Als aber später (am Ende der zwanziger Jahre) auch der specielle Theil, die eigentliche Philosophie der Offenbarung, entstanden war, und diese der schon mehrere Jahre zuvor fertigen Philosophie der Mythologie sich nun ebenbürtig, d. h. mit der gleichen Vollendung, an die Seite stellte, so waren von jetzt an Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung Schellings Hauptvorlesungen, die positive Philosophie aber identificirte sich mit der Philosophie der Offenbarung; letztere war nichts anderes als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch in ihrer Anwendung auf den besonderen Inhalt der Offenbarung) vorgetragene positive Philosophie selbst. Hie und da trug Schelling auch später noch, z. B. im Jahr 1833, das System der positiven Philosophie für sich und unter diesem Titel vor und pflegte in diesem Fall eine Einleitung in die Philosophie geschichtlich-philosophischen Inhalts damit zu verbinden.

Auch hier geht der Philosophie der Offenbarung eine Einleitung voraus, welche eine nähere Begründung der positiven Philosophie enthält, diese in ihrem Ursprung, ihrem Charakter und Wesen, ihrer Beweisart, ihrem Verhältniß einerseits zum Rationalismus, andererseits zum Empirismus, namentlich auch in ihrem Bezug auf die Offenbarung u. s. w. darstellt.

Da hierbei das ganze Thema der rationalen Philosophie und ihres Verhältnisses zur positiven aufs neue zur Sprache kommt, in einigen Punkten sogar weiter ausgeführt und überhaupt alles mitgetheilt wird, was die Idee des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie von geschichtlicher und philosophischer Seite noch weiter ins Licht zu stellen geeignet ist, so dient diese Einleitung theils zu einer in Folge der Unterbrechung durch die

Philoſophie der Mythologie nöthig gewordenen Wiederorientirung des Leſers, theils kann ſie aber auch als Supplement zur Darſtellung der rein rationalen Philoſophie angeſehen werden.

Eben dieſe Einleitung hatte Schelling ſeinen zweimaligen Vorträgen über Philoſophie der Offenbarung in Berlin ($18^{41}/_{42}$ und $18^{44}/_{45}$) vorausgehen laſſen. Die davon herrührenden Manuſcripte wurden hier noch unter Beiziehung eines dritten, Begründung der poſitiven Philoſophie betitelten, angewendet.

Die Philoſophie der Offenbarung ſelbſt wurde nach dem vom Verfaſſer als ſolchen bezeichneten Hauptmanuſcript unter Benutzung der vorhandenen Nebenmanuſcripte mitgetheilt. Die philoſophiſche Entwicklung beginnt hier wieder ganz von vorn und iſt ſo ſelbſtändig, daß ſie (das zweite und dritte Buch) auch ganz für ſich geleſen werden könnte. Dieß hat ſeinen Grund darin, daß früher die Philoſophie der Offenbarung eine Vorleſung rein für ſich bildete. Der Verfaſſer ſelbſt zwar hatte bei der Herausgabe der Philoſophie der Offenbarung in Rückſicht auf die nunmehr vorausgehenden Entwicklungen (die Darſtellung der rein rationalen Philoſophie und die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten[1]) für den Anfang derſelben ein abgekürztes Verfahren

[1] Ich bemerke hier, daß die Stellung, welche der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten im erſten Bande gegeben worden iſt, keineswegs, wie Herr Prof. Erdmann (in ſeiner Schrift „Ueber Schelling, namentlich ſeine negative Philoſophie") vermuthet, nur eine für die Zwecke der Herausgabe gemachte iſt, ſie beruht vielmehr auf einer wörtlichen Angabe des Autors, die ſich ſogar auf verſchiedenen Conceptblättern wiederholte, und die ich in das von mir für den Druck gefertigte Manuſcript bloß einfach überzutragen hatte. So lautet z. B. der letzte Satz, durch welchen S. 572 auf jene Abhandlung unmittelbar übergegangen wird, in einer anderen der dort mitgetheilten ganz ähnlichen Verſion wörtlich ſo: „Daß es einen Herrn des Seyns gibt, der ſich als ſolchen erkennbar macht, dieß nun in einer andern Wiſſenſchaft. Damit alſo hat die rationale nicht mehr zu thun. Aber ſie hat noch die Möglichkeit des ſich erkennbar-Machens zu zeigen. Dieß ihre letzte Pflicht. Dieſe Möglichkeit aber beruht darauf, daß das Seyende ($-A+A\pm A$) eine Folge von A^0 — abhängig von ihm —. Wie nun

anzuwenden im Sinne, namentlich sollten die „das Seyende" constituirenden Principe, welche nachher zu Potenzen werden, nicht wieder entwickelt werden, da sie „die gleichen sind in der negativen und in der positiven Philosophie, nur in jener zum Zwecke der

dieß? In dieser Gestalt scheint die Frage neu. Aber doch dagewesen — (Hier die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten)". — Wenn freilich diese Abhandlung, wie Herr Prof. Erdmann zugleich annimmt, nur eben dieselbe Frage beantwortete, welche die zwölfte Vorlesung, und keinen weiteren Inhalt als diese hätte, so wäre für ihre Stellung am Schluß der rein rationalen Philosophie kein innerer Grund vorhanden. Allein dem ist nicht so. In der zwölften (eigentlich in der dreizehnten Vorlesung, die zwölfte enthält nur die vorläufige Deduktion) wird erklärt, wie das schlechthin Allgemeine als des Selbstseyns unfähig sein Selbst (seinen Actus) am Individuellen habe. Das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und dem (absolut) Individuellen wird hier nur erst bestimmt unter der Voraussetzung der Priorität des ersteren — die ganze rationale Philosophie beruht auf dieser Voraussetzung. In der positiven Philosophie hört dieselbe auf, das Individuelle ist nun das Prius, das Allgemeine das Posterius, und jetzt tritt auch die ganz andere Frage ein, die nicht zur Sprache kommen konnte, solang der Weg vom Allgemeinen znm Individuellen ging, nämlich die Frage: Wie ist es möglich, daß das Allgemeine das Mitgesetzte des Individuellen sey, da doch jenes aus diesem nicht folgen kann? — Der erste Fall oder die erste Frage betraf das Nichtselbstseyn des Allgemeinen oder der „Idee"; die ganze Vernunftwissenschaft ist ein fortgesetzter Beweis für dieses Nichtselbstseyn des Allgemeinen, welchem Nichtselbstseyn als letztes Resultat das absolute Selbstseyn des Einzelwesens (oder, daß A° essentiâ Actus ist) entsprach. Jetzt aber — in der zweiten Frage — handelt es sich weder mehr um das Nichtselbstseyn des Allgemeinen, noch um das Selbstseyn des Einzelwesens, sondern darum, wie vom Einzelwesen aus zum Allgemeinen zu kommen sey, oder vielmehr, da das Allgemeine vom (absoluten) Einzelwesen durchaus nicht abzuleiten ist, durch welche Nothwendigkeit, durch welches Gesetz das absolute Einzelwesen zugleich oder κάπουένως (folgendlicher Weise)" die potentia universalis sey, eine Frage, welche jene Abhandlung mittelst der — „bis zu dieser Höhe hinaufzurückenden" — Einheit des Seyns und des Denkens gelöst wissen will. Auf dem Wege zu dieser Lösung berührt die Abhandlung allerdings wieder das Thema der zwölften, beziehungsweise der dreizehnten Vorlesung. Denn auch da, wo das Einzelwesen das Prius ist, drückt „das Nichtselbstseyn der Idee" die Art und Weise aus, wie das Allgemeine dem Individuellen verknüpft ist, wenn es nämlich mit ihm gesetzt ist. Daß es aber mit ihm gesetzt ist, und nach welchem Gesetz, dieß ist die Hauptfrage, zu deren Lösung die früheren Vorträge nichts beitragen konnten, und für welche auch kein Vorgang ist in Kants Ideal der Vernunft. — Daß Schelling auf diesen eigenthümlichen Inhalt der Abhandlung über die Quelle

Wissenschaft dem vorgedacht, was das Seyende ist (dem A^0)" (vergl. die Anmerkung S. 248 dieses Bandes). Es dürfte aber diese wiederholte Erörterung der Grundbegriffe dem Leser um so weniger eine unwillkommene seyn, als sie auch hier wieder ihr Eigenthümliches hat.

Die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes, welche die positive Philosophie zuerst zu finden bemüht ist, wurde überhaupt von Schelling auf verschiedene Art entwickelt. So ist z. B. eine Darstellung vorhanden, in welcher dieselbe unter dem Begriff „des existenten Wesens" zusammengefaßt ist. Eine andere Deduktion unmittelbar vom Begriff des unbedingt Existirenden (des necessario existens) aus ist als Anhang zur Philosophie der Offenbarung deßhalb mitgetheilt worden, weil sich ihrer Schelling beim ersten Vortrag in Berlin bedient hatte. (Aus dem gleichen Grunde ist auch die „Erste Vorlesung in Berlin" am Schluß der Philosophie der Offenbarung, zu der sie gehört, wieder abgedruckt worden.)

Mit der Philosophie der Offenbarung ist nun auch die Aufgabe erfüllt, welche, der ganzen Entwicklung zu Grunde liegend, die Darstellung des Systems der Philosophie selbst erst veranlaßt hatte, die Aufgabe: die wirklichen Religionen zu begreifen. Denn wie früher die Mythologie, so ist hier die Offenbarung philosophisch begriffen, und zwar diese (die Offenbarung) in einem über die bloßen „Principien des Seyns und Werdens", sofern diese als unpersönliche oder bloß natürliche gedacht werden, noch hinausreichenden Zusammenhang: durch welchen Zusammenhang die Philosophie der Mythologie von der Philosophie der Offenbarung, der sie geschichtlich vorausgeht, überragt, erst in ihrer letzten Ursache

der ewigen Wahrheiten das größte Gewicht legte, ist sicher. Seine Ueberzeugung war, erst damit die entscheidende Frage gelöst zu haben. Die Aufgabe der positiven Philosophie schien ihm nun bloß noch zu seyn, zu zeigen, wie sich Gott (d. h. „das Einzelwesen, das Alles ist") auch wirklich erkennbar macht, sich als Gott manifestirt u. s. w.

oder Möglichkeit begreiflich gemacht, und insofern selbst wieder zu einem Theil der Philosophie der Offenbarung wird.

Ist aber Mythologie und Offenbarung begriffen, so erscheint auch das erreicht, wozu sie begriffen werden sollten, und was die letzte Absicht der ganzen Entwicklung war, nämlich die Idee der philosophischen Religion, d. h. die Idee der Religion, welche „die Faktoren der wirklichen Religion als begriffene und verstandene in sich hat" (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 250), die also auf der einen Seite Religion ist, d. h. ein reales (und historisches) Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott anerkennt und zur Basis hat, auf der anderen Seite philosophische Religion ist, d. h. dieses reale Verhältniß als ein durch philosophische Erkenntniß vermitteltes und dadurch erst vollkommen freies besitzt. Nicht als ob das in diesem Sinne nicht begriffene Christenthum eine unfreie Religion wäre, vielmehr ist das Christenthum seiner Natur nach und schon als Gegensatz gegen die ungeistige und unfreie des Heidenthums und Judenthums „die freie Religion, die Religion des Geistes, die aber nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann" (a. a. O. S. 255).

In dieser letzten Absicht des Systems liegt zugleich sein ethischer Gehalt, der nicht sowohl in einem einzelnen Theil, als vielmehr in der ganzen Anlage desselben zu suchen ist (man vergleiche die Schlußbemerkungen zur Philosophie der Offenbarung, 4. Band, S. 332 ff.). Von diesem Gesichtspunkt (dem ethischen) aus ergibt sich noch das Besondere, daß die rationale Philosophie auf der einen und die Philosophie der Mythologie (sammt den Mysterien) auf der anderen Seite auch als zwei parallele, der dritten gemeinschaftlich entgegenstehende Entwicklungen sich betrachten lassen. Jene nämlich zeigt, was das Ich in der Trennung von Gott, dem höchsten Gut, von sich selbst aus und auf dem Wege der reinen Vernunft zu erlangen vermag, diese ebenso, bis wohin der

reale, rein religiöſe, jedoch gleichfalls auf der Entfremdung vom göttlichen Selbſt beruhende Proceß führen konnte, der ſich in der Mythologie ausprägt; beide aber haben zur dritten (zur Philoſophie der Offenbarung) — jedes in ſeiner Art — das Verhältniß der *παιδαγωγία εἰς Χριστόν*, ein Verhältniß, das der Verfaſſer ſelbſt andeutet, wenn er am Ende der rationalen Philoſophie (a. a. O. S. 571) ſagt, der Uebergang zur poſitiven Philoſophie ſey gleich dem vom Geſetz zum Evangelium.

Eßlingen, im September 1858.

K. F. A. Schelling.

Inhalts-Ueberſicht.

Erſtes Buch.

Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung.

Erſte Vorleſung. Allgemeines über Philoſophie: 1) Philoſophie überhaupt die begehrenswertheſte Wiſſenſchaft, S. 1, 2) beſonderes Bedürfniß derſelben in der jetzigen Zeit (nicht etwa durch Poeſie zu erſetzen), S. 8, 3) abſchreckende Seite der Philoſophie, Wechſel der Syſteme, S. 13. Vorläufige Bezeichnung des Ausgangspunkts dieſer Einleitung, S. 6.

Zweite Vorleſung. Fortſetzung der allgemeinen Erörterung über Philoſophie: über das Hören philoſophiſcher Vorträge, über die Anforderung der Deutlichkeit an die Philoſophie, S. 18, über die Hülfsmittel für den Zuhörer, wobei überhaupt über akademiſches Leben, S. 23.

Dritte Vorleſung. Darſtellung der vorkantiſchen Metaphyſik: ihre Grundlage, S. 34, ihr Sturz ſchon vor Kant, S. 39, ihre materielle Unzulänglichkeit (weil bloß ſyllogiſtiſches Wiſſen erreichend), S. 41. Kants Hauptgedanke, S. 43. Kritik der Kant'ſchen Erkenntnißtheorie, S. 46. Fichtes Bedeutung, S. 51.

Vierte Vorleſung. Wiefern Kant und Fichte unmittelbar auf die reine Vernunftwiſſenſchaft (im Identitätsſyſtem) geführt haben, S. 55. Die Vernunftwiſſenſchaft hat es mit dem bloßen Was (dem Begriff) zu thun, S. 57; darum aber gleichwohl mit dem Wirklichen (nur nicht mit der Wirklichkeit) vermöge der Identität des Begriffs und des Seyns (welche Identität ſich nur auf den Inhalt beziehen kann), S. 60; hieraus das Verhältniß der Vernunftwiſſenſchaft zur Erfahrung, S. 61. Deduktion der Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt mittelſt der Frage nach dem unmittelbaren Inhalt der ſich ſelbſt zum Objekt gewordenen Vernunft, welcher Inhalt = unendlicher Potenz des Seyns, S. 62. Wie dieſer Begriff ſich vom höchſten Begriff der Scholaſtik unterſcheide, und wiefern ſich aus ihm eine logiſche Wiſſenſchaft entwickeln kann, S. 64. Den Anſtoß hierzu gibt das Amphiboliſche, das im unmittelbaren Inhalt der Vernunft liegt, S. 66, von

diesem Zufälligen sucht die Vernunft den Weg zu dem wahrhaft Seyenden (dem Seyenden selbst), das sie jedoch nur (am Ende) in einem negativen Begriff hat, S. 69. Das Mißverständniß der Philosophie in Betreff dieses letzten Begriffs, S. 71.

Fünfte Vorlesung. Beantwortung eines Einwurfs, wovon Gelegenheit genommen wird, die Idee der Vernunftwissenschaft nochmals vorzustellen, S. 74. Nothwendige Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, S. 80. Die Aufstellung einer positiven Philosophie keine „Sinnesänderung" des Philosophen, S. 81. Wiefern es der — übrigens sehr erklärliche — Fehler der nach Kant und Fichte gekommenen Philosophie gewesen, den logischen Charakter, den sie hatte, nicht als solchen erkannt und geltend gemacht zu haben, S. 82. Hegel und seine Philosophie, S. 87. Ueber den Versuch der Weiterbildung derselben durch Hegels Schüler, S. 89.

Sechste Vorlesung. Nachweis, daß beide Richtungen, die negative (rationale) und die positive, von jeher in der Philosophie existirten, 1) an der griechischen Philosophie. Die rationale Seite durch die jonischen Physiker repräsentirt, besonders durch Herakleitos. Gegengewicht im Sokrates, in Platon, S. 94. Der Empirismus des Aristoteles in seiner Uebereinstimmung mit der recht verstandenen rationalen Philosophie, S. 100. Der gemischte Charakter der scholastischen Metaphysik, durch deren Zersetzung sich der reine Rationalismus und der reine Empirismus von einander schieden, S. 107. Paralleles Verhältniß dieser beiden zu einander, S. 109. Uebergang zur Frage, wie sich die positive Philosophie zum Empirismus verhalte, wobei Allgemeines über den Begriff des philosophischen Empirismus, S. 112.

Siebente Vorlesung Die Systeme des höheren (aufs Uebersinnliche gehenden) Empirismus und ihr Verhältniß zur positiven Philosophie. Die Jacobische Philosophie, S. 115. Der Theosophismus (Jacob Böhme), S. 119. Positive Bestimmung des Verhältnisses zwischen der positiven Philosophie und dem Empirismus, wobei über Methode und Beweis der ersteren, S. 126. Allgemeines über den Charakter der positiven Philosophie als Systems, S. 132. Stellung derselben zur Offenbarung und zur Religion überhaupt (Erklärung des Ausdrucks geschichtliche Philosophie), S. 133. Abweisung von Mißverstand in Betreff des Begriffs von Philosophie der Offenbarung, S. 140. Wiederanknüpfung an die Frage wegen des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie, Vorbildung dieses Gegensatzes in Kants Antinomien, S. 145.

Achte Vorlesung. Beweis, daß die Philosophie jenes Gegensatzes ohngeachtet nur Eine, ihren Kreislauf in jenen beiden (der negativen und positiven Philosophie) vollendende Wissenschaft der Philosophie sey, S. 147. Weitere Bemerkungen darüber, S. 154, sowie über die Versuche, der bloß rationalen Philosophie den wirklichen (existirenden) Gott zu verschaffen, S. 150. Erörterungen über den Anfang der positiven Philosophie a) Feststellung desselben, Verhältniß desselben zum ontologischen Argument und zu Spinozas Anfang, S. 155. b) Abgelöstseyn des Anfangs der positiven Philosophie von dem Ende der negativen, S. 160.

c) Verhältniß der Vernunft zu dem als Anfang der positiven Philosophie Gesetzten, dem bloß Existirenden (Kants Ausspruch über die unbedingte Nothwendigkeit des Seyns), S. 162. d) Der Anfang der positiven Philosophie in seinem Verhältniß *a)* zum Begriff der transscendenten Erkenntniß, *β)* zur Unterscheidung von Denken und Vorstellen (Hegel), S. 171. Fortgang vom Anfang der positiven Philosophie und nächste Aufgabe derselben. Uebergang zur Philosophie der Offenbarung, deren allgemein-philosophischer Inhalt mit dem der positiven Philosophie zusammenfällt, S. 174.

Zweites Buch.

Der Philosophie der Offenbarung erster Theil.

Neunte Vorlesung. Bedeutung einer Philosophie der Offenbarung, insbesondere für das öffentliche Leben, S. 177. Wiefern Philosophie der Offenbarung Philosophie der Mythologie zur Voraussetzung habe, S. 181. Zusammenhang des Begriffs von natürlicher Religion (= Mythologie) mit der Frage nach einem eigenthümlichen religiösen Princip, S. 189. Eintheilung der Religion in a) natürliche, b) geoffenbarte, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß. Die dritte durch die beiden ersten vermittelt, daher nur möglich durch eine eigentliche (wörtliche) Erklärung des Christenthums, die Doktrinelles und Geschichtliches nicht trennt, S. 192.

Zehnte Vorlesung. Uebergang zu den ersten philosophischen Begriffen, wobei allgemeine Erörterung über das bestimmte Ziel der Philosophie, S. 198. Ausgangspunkt vom Begriff dessen, was vor (über) dem Seyn ist, S. 204. Erste Bestimmung desselben = unmittelbar Seynkönnendes. Zweideutige Natur des bloß Seynkönnenden, S. 205. Zweite Bestimmung dessen, was vor dem Seyn ist, = rein Seyendes (= mittelbar Seynkönnendes), S. 210. Wiefern das rein Seyende überhaupt Bestimmung dessen, was vor dem Seyn, S. 211. Die gegenseitige Nichtausschließung der ersten und zweiten Bestimmung, S. 217.

Eilfte Vorlesung. Wie die Philosophie gleich anfangs vom Begriff des abstrakt Einen (dem eleatischen Princip) sich frei erhalten müsse, S. 223. Positive Erklärung der Einheit zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden, S. 224. Fortgang zur dritten Bestimmung des Ueberseyenden: a) negative Bezeichnung dieses Dritten als des von den Einseitigkeiten der zwei ersten Freien, weder bloß Subjekt noch bloß Objekt Seyenden, S. 232, b) positive Bezeichnung desselben als des bei-sich-Bleibenden = Subjekt-Objekts, S. 234. Weitere Erläuterung über dieses Dritte, sowie über die Einheit und den Unterschied der drei Begriffe, S. 235. Resultat: Das, was seyn wird (das Ueberseyende), = den Drei (das Seynkönnende, das rein Seyende, das als solches gesetzte Seynkönnende). Diese, weil nicht materiell außereinander, sind nur in einem Geist (als Bestimmungen eines Geistes) denkbar. Daher letztes Resultat: der Begriff des vollkommenen (absoluten) Geistes.

Zwölfte Vorlesung. Wendepunkt der Entwicklung. Allgemeines über denselben, und über die Aufgabe der Philosophie, sich zuerst der Principien des Seyns zu versichern, S. 240. Wiefern die Naturphilosophie auf diese Principien (die nicht bloße Kategorien sind) zuerst wieder geführt habe, S. 244. Die positive Philosophie den vollkommenen Geist a posteriori erweisend, S. 249. Uebergang zur positiven Darstellung des absoluten Geistes: erste Gestalt desselben — der an sich seyende Geist —, S. 250; zweite Gestalt des absoluten Geistes — der für sich seyende Geist, S. 252; dritte Gestalt — der im an-sich-Seyn für sich seyende (= bei sich seyende) Geist, S. 253. Diese letzte Gestalt, obgleich die letzte, doch nur eine Gestalt oder Art des Geistes, S. 254. Resultat: der absolute Geist = der an keine einzelne dieser Formen gebundene, S. 256. Einzelne allgemeine Erläuterungen über das Wesen des vollkommenen Geistes und die Bestimmung desselben als all-einigen, S. 258. Uebergang zur weiteren Entwicklung, S. 260.

Dreizehnte Vorlesung. Wie im vollkommenen Geist die Möglichkeit eines anderen, von seinem ewigen Seyn verschiedenen Seyns gegeben ist, S. 262. Die Bedeutung dieser dem vollkommenen Geist sich zeigenden Möglichkeit für diesen selbst, S. 268. Völlige Freiheit Gottes in der Annahme jenes von ihm verschiedenen Seyns, S. 271. Wiefern dieses Seyn durch den bloßen göttlichen Willen wirklich werden kann, S. 272. Mögliche Beweggründe zur Annahme dieses Seyns: a) um sich in seinen Gestalten auseinanderzusetzen (Stelle aus Platons Gesetzen), S. 273; b) um sein nicht selbst gesetztes Seyn in ein selbst gesetztes zu verwandeln. Eigentliches Motiv zur Schöpfung — die Creatur, S. 277. Uebergang zur Erklärung des Schöpfungsprocesses. Das Verhältniß Gottes zu den in Spannung gesetzten Potenzen. Der Begriff des Monotheismus, S. 278. Das Successive des Schöpfungsprocesses, und was dadurch erreicht werden soll, S. 284. Resultat: das System des Monotheismus = System der freien Schöpfung.

Vierzehnte Vorlesung. Was zum Begriff der freien Schöpfung gehört, S. 291. Die Bedeutung, welche jene dem Schöpfer sich zeigende Möglichkeit in der Mythologie, und welche sie im A. T. hat. Anwendung der Stelle von der Weisheit (Sprüche 8, 22 ff.) auf jene Urmöglichkeit, S. 294. Rechtfertigung dieser Anwendung, wobei verschiedene Excurse a) über das Wesen des Verstandes, b) über den Unterschied von Blödsinn und Wahnsinn, c) über das Verhältniß von Verstand und Willen, S. 295. Weiteres über die Wichtigkeit des Begriffs einer freien Schöpfung. Verhältniß der Zeit zum Schöpfungsanfang, S. 306.

Fünfzehnte Vorlesung. Uebergang zur Lehre von der Dreieinheit Gottes durch Deduktion des Begriffs von der Zeugung des Sohns, S. 310. Allgemeines über die Dreieinheitsidee, über deren Verhältniß zum historischen Christenthum, über deren Spuren in den alten Religionen, sowie über die Versuche, sie philosophisch zu begreifen (Leibniz). Das Eigenthümliche der in den Prämissen der positiven Philosophie liegenden Erklärung jener Idee, S. 212. Deduktion der Dreieinheit Gottes selbst, S. 317. Genauere Auseinandersetzung dieser Deduktion und insbesondere der in derselben enthaltenen christologischen Bestimmungen, zugleich mit Anwendung verschiedener neutestamentlicher Stellen, S. 319.

Weitere Erläuterung über das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Gottheit, S. 332.

Sechzehnte Vorlesung. Verhältniß des Monotheismus zur Dreieinheitslehre, S. 337. Allgemeines über die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, S. 339. Näheres, das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Schöpfung betreffend, mit besonderer Rücksicht auf Röm. 11, 36. Die Freiheit des Menschen, S. 344. Die Gottgleichheit des Menschen. Fall des Menschen und dessen Folge, S. 349. Die durch den Menschen gesetzte Außergöttlichkeit der Welt, S. 352.

Siebzehnte Vorlesung. Wiederholte Erklärung über die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung, S. 355. Wiefern seine That (der Fall) sich zwar erklären, nicht aber a priori, sondern nur a posteriori beweisen läßt, S. 360. Falsche Bestrebungen des Menschen, den verlorenen Einheitspunkt wieder zu gewinnen. Wahres Bestreben, ihn durch die Philosophie (ideal) wiederherzustellen, S. 360. Stellung des Menschen zu Gott und zu den — außergöttlich gewordenen — Potenzen in Folge der neu gesetzten Spannung der letzteren, S. 365. Die Natur des durch diese Spannung entstehenden Processes — des mythologischen —, S. 368. Die Wirkung und Bedeutung der zweiten Potenz in diesem Proceß, wobei Erklärung des Ausdrucks: des Menschen Sohn, S. 371. Wie und warum Gott (der Vater) diese Welt trotz der Katastrophe fortbestehen läßt. Die ὀργὴ θεοῦ, S. 372. Unterscheidung der Aeonen (Weltzeiten), S. 376. — Uebergang zum Vortrag über Philosophie der Mythologie, S. 379.

Achtzehnte Vorlesung. Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie nach dem folgenden Schema (S. 382 bis S. 410):

I.

Urbewußtseyn.

Der Urmensch, eingeschlossen zwischen den drei Potenzen, die an ihm gleichen Theil haben.

II.

Uebergang zum Proceß.

Der Mensch wendet sich dem einen Princip (B) ausschließlich zu und fällt in dessen Gewalt.

III.

Proceß.

A.

Erste Epoche. Ausschließliche Herrschaft des realen Princips (= B) im Bewußtseyn. Völliges Außersichseyn. — Uebergang zum folgenden Moment: astrale Religion — Uranos —. Zabismus, Religion der vorgeschichtlichen Menschheit.

B.

Zweite Epoche. Das reale Princip = B macht sich dem höheren zugänglich, überwindlich, wird zur Materie (Mutter) desselben (weiblich) —:

Moment der Urania und der ersten Erscheinung der höheren Potenz, des Dionysos. Perser, Babylonier, Arabier.

C.

Dritte Epoche. Wirklicher Kampf, der selbst wieder durch mehrere Momente hindurchgeht.

AA.

Erstes Moment. Das reale Princip erhält das höhere noch ganz in der Unterordnung, ihr keinen Theil an dem Seyn gebend — Knechtsgestalt, in der die höhere Potenz erscheint — Herakles (Melkarth) der Phönikier. Der ihm entgegenstehende Gott — der Vater Kronos.

BB.

Zweites Moment. Abermalige Erweichung — weiblich-Werden des Kronos — Kybele (Göttermutter). Phrygischer Volksstamm.

CC.

Drittes Moment. Wirkliche Ueberwindung. Allmähliches Hervortreten der dritten Potenz (in dem Verhältniß, als die erste überwunden wird). Vollständige Mythologien, doch wieder mit dreifacher Unterscheidung.

1) Das reale Princip noch immer für sein Daseyn kämpfend als Typhon: ägyptische Mythologie. Die drei Potenzen, Typhon, Osiris, Horos (Horos als Kind — Isis).

2) Das reale Princip ganz außer dem Kampf (bewältigt), aber ohne daß die Einheit wieder hergestellt wäre, diese ist vielmehr nur ideal gesetzt, in Wirklichkeit findet ein völliges Außereinanderseyn der Potenzen statt: indische Mythologie — Brama = B, Schiwa = zweiter, Wischnu = dritter Potenz.

3) Wiederherstellung der Einheit, wobei das in seine Latenz zurückgegangene reale Princip als Grund des religiösen Bewußtseyns erhalten ist, das zweite im überwundenen ersten verwirklicht ist, beide zusammen das dritte als das Ende des ganzen Processes setzen: griechische Mythologie.

a) Exoterische Seite.

Die materiellen (verursachten, bloß mitentstehenden) Götter entsprungen aus dem Zergehen des realen Princips: die Götterwelt des gemeinen Bewußtseyns.

Neunzehnte Vorlesung. Fortgang zu den Mysterien: die Stellung der Demeter im Moment ihrer zu geschehenden Versöhnung (wobei eine allgemeine Bemerkung über die weiblichen Gottheiten), S. 411. Wie das (in der Demeter repräsentirte) Bewußtseyn bis zu diesem Punkt kommt, indem es sich vom realen Gott trennt (Persephone. Bedeutung ihres Raubs), S. 413. Die Versöhnung des über dieser Trennung betrübten und erzürnten Bewußtseyns (der Demeter) der Grund der Mysterien, S. 415. Bemerkungen über die üblichen Erklärungen, insbesondere über Demeter als Göttin des Ackerbaus und die Bedeutung der Persephone, S. 421. Uebergang zur näheren Erklärung des

Inhalts der Mysterien durch die Frage nach dem Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien. Erörterung a) über die specifische Wirkung des Dionysos (= zweiter Potenz) auf das Bewußtseyn und die Stufen dieser Wirkung (Sabazien. Phallagogien. Verhältniß der Hellenen als solcher zu den letzteren), S. 422; b) über den Gegensatz zwischen Dionysos und Orpheus und dem parallelen zwischen Orpheus und Homer (Homers Verhältniß zum Hellenenthum überhaupt), S. 426; c) über das Unstatthafte, orphische Geheimnisse mit bacchischen zu vermischen, S. 433. Schlußbemerkung über die bacchischen Ceremonien. Die Gefährten des Bakchos — Satyre, Silen, Pan.

Zwanzigste Vorlesung. Entwicklung des eigentlichen Inhalts der Mysterien 1) sofern sie Erlebnisse waren, S. 442. Welchen inneren Gewinn die Eingeweihten von dem Vorgang in den Mysterien gehabt (Befreiung von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes). Beweise für die Behauptung einer in der Einweihung wirklich empfundenen Seligkeit (andere Ansichten), S. 451.

Einundzwanzigste Vorlesung. Erklärung der Mysterien 2) sofern sie eine (übrigens scenisch mitgetheilte) Lehre waren, deren Inhalt auf die verursachenden Götter (das Reich der reinen Potenzen) ging, S. 460. Wie diese verursachenden Götter gedacht wurden a) in unauflöslicher Verkettung, b) als Gestalten eines und desselben Gottes — der dreifache Dionysos —, S. 464. Historischer Nachweis über diesen Inhalt der Mysterien. Der Name und die Prädikate des ersten Dionysos, des Zagreus, S. 465. Verhältniß desselben zum zweiten Dionysos, S. 472. Beweis der Unterscheidung eines dritten Dionysos = Jakchos, S. 475. Kurzes Eingehen auf die kritische Frage, die Zerreißungsgeschichte des Dionysos betreffend, S. 478. Das Verhältniß des Jakchos zu Demeter und deren wirkliche Versöhnung in den Mysterien, S. 483. Nachweisung darüber, S. 484. Stellung der nunmehr versöhnten Demeter (= Repräsentant des beruhigten mythologischen Bewußtseyns), ihre παρεδρεία mit dem zweiten Dionysos. Die Kore und deren Bedeutung (Verwechslung der Persephone und der Kore bei den Neueren), S. 487. — Hieraus ergibt sich folgendes weitere Schema (Fortsetzung des obigen): [1]

b) Esoterische Seite.

Die verursachenden Potenzen als der eigentliche Verstand, das Geheimniß des ganzen Processes: — Mysterienlehre, deren Inhalt der Eine, aber nicht abstrakte sondern durch die drei Potenzen hindurchgehende Gott, der

aa) als realer, aber von der zweiten Potenz (Dionysos) bewältigter selbst = Dionysos wird — Dionysos der ersten Potenz (der älteste), Zagreus, = Dionysos der Vergangenheit — aus dem —,

bb) in seiner Verwirklichung, als Ueberwinder der ersten Potenz, Dionysos der zweiten Potenz ist, Bakchos = Dionysos der Gegenwart — durch den —;

[1] Ich bemerke, daß dieses Schema über die Philosophie der Mythologie vom Verfasser selbst berührt und hier benutzt wurde. D. H.

cc) als durch beide gesetzter (der eigentlich seyn sollende) Dionysos der dritten Potenz, Jakchos = Dionysos der Zukunft, — in welchen alle Götter sind.

Diesen drei Gottheiten als ihr gemeinschaftliches Bewußtseyn entsprechend — Demeter.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Allgemeine Erörterung über die Art der Erkenntniß in den Mysterien, S. 491. Wiefern zu den Mysterien auch eine Darstellung der Leiden des (im Proceß sich vergeistigenden) Gottes gehörte, und wie diese entweder als solche oder unter veränderter Form (als Leiden eines Menschen gedeutet) wirklich statt hatte, S. 495. Nothwendiges Festhalten des geschichtlichen (nicht-abstrakten) Charakters der Mysterien, S. 502. Erörterung der Frage, worin das (absolute) Geheimniß der Mysterien bestanden, und wie das Zusammenbestehen derselben mit dem öffentlichen Götterglauben möglich war, S. 504.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Wie die (unausgesprochene) Ahndung eines einstigen Verschwindens der Götterwelt — das Geheimniß der Mysterien — die Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters und der hellenischen Kunst erkläre, S. 511. Der — indirekte — Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht vom Geheimniß der Mysterien darin liegend, daß die verursachenden Götter als successive Weltherrscher gedacht wurden; letzteres erhellt a) aus der Idee der *Avaxes*, b) aus dem Namen der drei Anaces bei Cicero, c) aus der Vorstellung von Jakchos als heranwachsenden Herrschers, d) aus einer Stelle der Antigone, S. 513. Wiefern anzunehmen, daß die zukünftige Religion als eine allgemeine, die zertrennte Menschheit wieder einende gedacht worden sey, S. 522. Weitere Betrachtungen über die Mysterien überhaupt, S. 524, über das Verhältniß der kleinen zu den großen (Erklärung der Namen initia und *τελεται*), S. 526, über das Natürliche ihrer Entstehung, S. 528. Uebergang zur (speciellen) Philosophie der Offenbarung, S. 529.

Erſtes Buch.

Einleitung

in die

Philoſophie der Offenbarung

oder

Begründung der poſitiven Philoſophie.

Erste Vorlesung.

Es wird weder unangemessen scheinen noch unerwünscht seyn, wenn ich den Erklärungen, welche ich über den besonderen Gegenstand dieser Vorlesung zu geben im Fall bin, ein allgemeines Wort über Philosophie überhaupt vorausschicke. Es ist vielleicht keiner unter Ihnen, der nicht schon mit irgend einer Vorstellung oder wenigstens Vorahnung der Philosophie hieher gekommen. Hier — wird auch der Anfänger sagen — hier sollen mir die Fragen beantwortet werden, auf welche es in allen andern Wissenschaften keine Antwort gibt, und die jeden aufgerichteten Geist, früher oder später, aber unausbleiblich, beunruhigen, hier soll der Schleier hinweggezogen werden, der mir bis jetzt — nicht einzelne Gegenstände, sondern dieses Ganze selbst verhüllt hat, von dem ich mich als ein Glied fühle, und das mir, je mehr ich über das Einzelne mich zu unterrichten suchte, nur um so unbegreiflicher geworden ist. Hier unstreitig sollen zugleich jene großen, das menschliche Bewußtseyn aufrecht erhaltenden Ueberzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbständigkeit entbehren würde. Alle Wissenschaften, mit denen ich mich bisher beschäftigt habe, beruhen auf Voraussetzungen, die in ihnen selbst nicht gerechtfertigt werden. Die mathematischen Disciplinen schreiten in sich selbst ohne bedeutenden Anstoß fort; aber die Mathematik begreift sich selbst nicht; denn sie gibt keine Rechenschaft über sich selbst, über ihre eigne Möglichkeit, und sowie sie sich selbst

zu begründen versuchen wollte, würde sie eben damit über sich hinausschreiten, sie würde den Boden verlassen, auf dem sie allein ihre Resultate erzielen kann. Außer der Mathematik hat mich bis jetzt vorzüglich das Studium der alten Sprachen beschäftigt; ich verdanke demselben jene formelle Uebung des Geistes, die mich mehr als jede abstrakte Logik oder Rhetorik in den Stand setzt, die feinsten Abstufungen oder Unterschiede jedes Gedankens zu bemerken und auszudrücken; ich verdanke diesem Studium den unschätzbaren Vortheil, aus den großen Werken des Alterthums unmittelbar zu schöpfen, an dem Geiste, von dem sie durchweht sind, mich selbst immer wieder zu erheben und zu erfrischen. Aber je tiefer ich diese Mustersprachen erfaßt, ihren Bau erforscht habe, desto mehr fühle ich das Bedürfniß, in die Natur dieses wunderbaren Werkzeugs selbst einzudringen, dieses Werkzeugs, das, gehörig angewendet, mit unfehlbarer Sicherheit den Gedanken ausdrückt, und, was die Empfindung betrifft, zart genug ist, den leisesten Hauch derselben, stark genug, um den entsetzlichen Sturm der heftigsten Leidenschaften wiederzugeben. Woher die Sprache, wie ward, wie entstand sie den Menschen? Woher die Kraft, die dieses Werkzeug nicht etwa vor der Anwendung, sondern unmittelbar in der Anwendung selbst erschafft, das ich nicht mit den Händen oder mit äußeren Organen, sondern unmittelbar mit dem Geiste selbst handhabe, dem ich eigentlich inwohne, das ich beseele, in dem ich mich frei und ohne Widerstand bewege? — — Zunächst sodann habe ich auch einen Blick auf die äußeren mich umgebenden Gegenstände der Natur geworfen. Ich habe mich mit den Anfangsgründen der Physik bekannt gemacht, die ersten Anschauungen und Begriffe der allgemeinsten Naturerscheinungen mir erworben, die Gesetze der Schwere, des Druckes, des Stoßes habe ich kennen gelernt, die Wirkungen des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität gesehen. Auch Erklärungen dieser Phänomene habe ich gehört. Einige derselben, wie die Schwere, wurden auf immaterielle Ursachen, andere auf gewisse, wie man sagt, feine oder imponderable Stoffe zurückgeführt. Aber wenn ich alle diese Kräfte und alle diese Stoffe zugebe, wenn ich sogar zugebe, wovon ich

mich keineswegs in jedem Betracht überzeugt fühle, daß diese Stoffe, diese Kräfte die Erscheinungen wirklich erklären, immer bleibt mir Eine Frage übrig: woher und wozu diese Kräfte und diese Stoffe selbst, welche Nothwendigkeit haben sie zu existiren, warum gibt es solche? Ich will zugeben, das Licht entstehe aus oder es bestehe in Schwingungen des Aethers, aber dieser durch den Weltraum ausgegossene Aether selbst, welchen Grund seines Daseyns weiß ich anzugeben? er ist mir etwas so Zufälliges, daß ich ihn selbst nicht begreife, und also auch keine Erscheinungen durch ihn für wirklich erklärt halten kann. Auch in die Naturgeschichte habe ich einen Blick gethan, und wenn diese unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von Farben, Formen und Bildungen, in der die organische Natur zu spielen scheint, schon meinen kindischen Sinn erregt, wenn ich später sodann ein stilles Gesetz zu ahnden glaubte, das einst meinen Geist durch dieses Labyrinth hindurchleiten, den Weg der schaffenden Natur selbst mir zeigen würde, so blieb mir doch immer Eine Frage unbeantwortet: warum überhaupt gibt es solche Wesen? warum gibt es Pflanzen, warum Thiere? Man antwortet mir: sie sind nur Stufen, über welche die Natur emporsteigt, um zum Menschen zu gelangen — im Menschen also werde ich die Antwort auf alle Fragen, das Wort für alle Räthsel finden, und schon darum geneigt seyn, denen beizustimmen, welche längst ausgesprochen haben: der einzige Gegenstand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wissenschaft, der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch. Aber wenn der Mensch unleugbar das Ende, und soweit das Ziel alles Werdens und aller Schöpfung ist, bin ich darum berechtigt, ihn sofort auch als Endzweck auszusprechen? Ich wäre dazu berechtigt, wenn ich anzugeben wüßte, was jenes Wesen, das durch alle Stufen des Werdens als wirkende Ursache hindurchgegangen ist, mit ihm gewollt hat? Kann ich aber dieses angeben? Ich könnte mir jenes Wesen etwa als ein ursprünglich selbst blindes, durch alle Stufen des Werdens nach Bewußtseyn ringendes denken, und der Mensch wäre alsdann derjenige Moment — der Punkt, in welchem die bis dahin blinde Natur zum Selbstbewußtseyn gelangt wäre. Aber eben

dieß kann nicht seyn. Denn unser Selbstbewußtseyn *ist* keineswegs das Bewußtseyn jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es ist nur eben *unser* Bewußtseyn und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt. Wenn also in diesem Werden irgend ein Zweck erreicht ist, so ist er nur durch den Menschen, aber nicht *für* den Menschen erreicht; denn das Bewußtseyn des Menschen ist nicht = dem Bewußtseyn der Natur. Aber, antwortet man, allerdings in dem menschlichen Erkenntnißvermögen liegt er nicht, der letzte und höchste Zweck; wenn dem Menschen die Natur undurchdringlich, hinwiederum der Mensch der Natur fremd ist — der Natur, die ja über ihn und seine Werke wegschreitet, also für die er keine Bedeutung hat: so liegt der Grund davon eben darin, daß er sich von der Natur *losgesagt* hat, und daß er, wie die Erfahrung zeigt, keineswegs bloß bestimmt war, das Ziel oder Ende eines von ihm unabhängigen Processes zu seyn, sondern bestimmt, selbst der Anfänger und Urheber eines neuen Processes, einer zweiten Welt zu seyn, die sich über der ersten erhebt, — und der eigentliche Zweck des Menschen liegt also in dem, was er in dieser andern Welt, was er durch die Freiheit seines Willens seyn soll; er war nur soweit Ziel der Natur, als er bestimmt war, sie in sich *aufzuheben*, über sie hinauszuschreiten, eine neue Reihe von Ereignissen für sich anzufangen. Aber, weit entfernt hoffen zu können, durch diese Hinausschiebung des Endzwecks auf den *wahren* Grund der Welt zu kommen, wird jene Freiheit des Willens, die ich dem Menschen zugestanden, und von der ich nun die Lösung des großen Räthsels zu erwarten hätte, selbst zu einem neuen, ja dem allergrößten Räthsel, und stürzt den Menschen wo möglich in eine noch tiefere Unwissenheit zurück, als worin er sich zuvor in Betreff der bloßen Natur befand. Denn, wenn ich die Thaten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen betrachte — und auch in die Geschichte habe ich wenigstens einen allgemeinen Blick geworfen, ehe ich mich zum Studium der Philosophie gewendet — diese Welt der *Geschichte* bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem

Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle. Denn wenn jedes andere Wesen der Natur an seiner Stelle oder auf seiner Stufe das ist, was es seyn soll, und demnach seinen Zweck erfüllt, so ist vielmehr der Mensch, weil er das, was er seyn soll, nur mit Bewußtseyn und Freiheit erreichen kann, solang' er, seines Zweckes unbewußt, von dieser ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geschichte nennen, gegen ein Ziel fortgerissen wird, das er nicht kennt, wenigstens für sich selbst zwecklos, und da er der Zweck alles andern seyn soll, so ist durch ihn auch alles andere wieder zwecklos geworden. Die ganze Natur müht sich ab, und ist in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht, es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man stehen bleiben könnte. Ein Geschlecht vergeht, das andere kömmt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen könne, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit: alles ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts? —

Daß es nun eine Wissenschaft gebe, die auf diese Fragen antworte, uns jener Verzweiflung entreiße, ist unstreitig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen, nicht dieses oder jenes Individuums, sondern der menschlichen Natur selbst. Und welche andere Wissenschaft sollte die seyn, die dieß vermag, wenn es nicht die

Philoſophie iſt? Denn alle anderen unter den Menſchen bekannten, von ihnen erfundenen oder ausgebildeten Wiſſenſchaften haben jede ihre beſtimmte Aufgabe, und keine antwortet auf dieſe letzte und allgemeinſte Frage. Und ſo wäre denn kein Zweifel darüber: die Philoſophie iſt die an ſich und zu jeder Zeit begehrenswertheſte Wiſſenſchaft, weil durch ſie ſogar alles andere Wiſſen erſt ſeinen höchſten Bezug und ſeinen letzten Halt bekommt. Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, ſo ſinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenloſen Nichts. Aber nicht jetzt erſt und etwa nur zu unſerer Zeit ſind jene Fragen aufgeworfen worden, iſt das Bedürfniß der Philoſophie entſtanden. Was Horaz von Helden ſagt: Fuere fortes ante Agamemnona, das gilt auch von Weisheitsforſchern. Nicht unter den Platanen des Ilyſſus allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philoſophiſche Geiſter gewandelt, wenn auch von dorther kein vernehmliches, entſcheidendes Wort, höchſtens unbeſtimmte Laute zu uns gedrungen; aber ſchon die früheren wie die ſpäteren Philoſophen Griechenlands, Pythagoras wie Platon, kannten Fragen, wegen der ſie es der Mühe werth hielten, ſelbſt ans Ende der bekannten Erde zu gehen, um Antwort auf ſie zu holen, wie noch der ſterbende Sokrates ſeine Schüler auffordert, auch bei den Barbaren nach Weisheit zu fragen. Und wie viele und welche inhaltsvolle Jahrhunderte ſind nun inzwiſchen über den menſchlichen Geiſt hinweggegangen; wie hat erſt durch das nach Europa verpflanzte Chriſtenthum, dann durch die in neueſter Zeit faſt unbeſchränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß ſich berührt, wie ſind ſie gleichſam genöthigt worden ſich in einem und demſelben Bewußtſeyn zu durchdringen, einem Bewußtſeyn, das ſchon darum allein zum Weltbewußtſeyn erweitert ſeyn ſollte! Was hat allein deutſcher Geiſt für Philoſophie ſeit dem Mittelalter bis jetzt gewirkt und gethan! Und dennoch müſſen wir geſtehen, vielleicht gab es nie eine Zeit, wo eine, die großen Gegenſtände wirklich angreifende, nicht bloß mit Formeln ſie umgehende Philoſophie dringender und allgemeiner gefordert wurde als eben jetzt, und keine Zeit, wo wir von dem eigentlichen Ziel der Philoſophie weiter verſchlagen ſcheinen konnten

als eben jetzt. Wenn eine lange Zeit hindurch die menschlichen Dinge sich in einem gewissen gleichförmigen Gang behauptet haben, so werden die zum Leben nothwendigen Ueberzeugungen, die auch unabhängig von aller Philosophie eben durch ihre Nothwendigkeit sich Geltung erworben, zu einer Art von süßer Gewohnheit, und in solchen Zeiten denkt man nicht leicht an eine Untersuchung der Principien, und wenn auch die lang bewahrten Grundsätze und Lehren unvermeidlich längst sich gelockert, ja ihre ursprüngliche Kraft im Grunde verloren haben, wird eben dieß als Geheimniß behandelt. Aus Furcht, den behaglichen Zustand zu zerstören, vermeidet man der Sache auf den Grund zu sehen, oder es auszusprechen, daß die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind. Ein solcher Zustand kann oft unglaublich lange so hindauern, vielleicht gerade darum, weil das Unhaltbare des früheren Glaubens (nach den bisherigen Begriffen) so offenbar ist, daß die mächtigeren Geister nicht der Mühe werth finden es aufzudecken, und meist ohnmächtigeren, selbst etwas zu schaffen unvermögenden Köpfen das Geschäft überlassen, öffentlich auszusprechen, was allen tiefer Sehenden längst kein Geheimniß war, daß nämlich für diese als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtseyn der gegenwärtigen Zeit zu finden ist. Da entsteht denn meist ein großes Geschrei, nicht sowohl über die Sache, die man längst sich nicht verbergen konnte und auch jetzt nicht leugnen kann, als über die unziemliche Keckheit, mit der sie ausgesprochen worden. Der weiter Sehende aber wird in diesem allem nur ein wirkliches Bedürfniß erkennen, — das Bedürfniß, sich der das menschliche Leben zusammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewußt zu werden. Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewußtseyn; in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem andern erweiterten Bewußtseyn Platz machen. Der Uebergang zu diesem neuen Bewußtseyn *kann* aber nicht geschehen ohne eine Störung, ja selbst eine momentane Aufhebung des früheren Zustandes; in dieser allgemeinen Erschütterung wird eine Zeit lang *nichts*

Festes mehr seyn, an das man sich anschließen, auf das man bauen könnte; die schönen und beglückenden Illusionen einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Wahrheit, reine Wahrheit ist es, die man in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Wahrheit um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kants Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Daseyns und Lebens selbst eingeleitet, hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt dieß zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, daß er anshalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der große Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen mußte. Aber es muß ein Ende dieses Kampfes geben, weil es keinen end-, d. h. zweck- und sinnlosen Fortschritt, wie manche sich vorstellen, geben kann. Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit hat ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende erreicht, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die

der menſchliche Geiſt im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit ſich ſelbſt geſchlagen, und aus denen zum Theil unſere Zeit noch blutet.

„Es heißt ſich zuviel — ſo kann man unſern letzten Aeußerungen etwa entgegnen — von der Philoſophie verſprechen, wenn man eine Wiederherſtellung der Zeit durch ſie für möglich hält, die Philoſophie iſt vielmehr ſelbſt in Mißachtung geſunken, nirgends zeigt ſich mehr jene allgemeine Theilnahme, jene Begeiſterung für Philoſophie, wie man ſie in einer frühern Zeit gekannt hat". Es mag ſeyn, daß, durch zufällige Umſtände begünſtigt, eine längere Zeit hindurch ſich eine Art zu philoſophiren geltend gemacht hat, welche manchem achtbaren Mann einen gewiſſen Widerwillen gegen Philoſophie mitgetheilt, vielleicht ſchreibt ſich von ſolcher Zeit eine ganze Klaſſe von ehrenwerthen Gelehrten her, die aller Philoſophie entbehren zu können glauben, und deſſen auch kein Hehl gehabt haben, wo dann freilich, wenn nicht etwa zu dem bloßen geſchichtlichen Wiſſen antik-claſſiſcher Sinn hinzukommt und als Erſatz eintritt, der Mangel tieferer Bildung bald gar fühlbar wird. Aber wenn ich in der Philoſophie das Mittel der Heilung für die Zerriſſenheit unſerer Zeit ſehe, ſo meine ich damit natürlich nicht eine ſchwächliche Philoſophie, nicht ein bloßes Artefact, ich meine eine ſtarke Philoſophie, eine ſolche, die mit dem Leben ſich meſſen kann, die, weit entfernt, dem Leben und ſeiner ungeheuern Realität gegenüber ſich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geſchäft der bloßen Negation und Zerſtörung beſchränkt zu ſeyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit ſelbſt nimmt, und darum auch ſelbſt wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.

Vielleicht aber ſagt man: es iſt überhaupt nicht der Wiſſenſchaft, alſo auch nicht der Philoſophie gegeben, die grellen Mißtöne dieſer Zeit wieder in Einklang zu bringen. Wäre die Heilung und Zurechtbringung der Zeit nicht eher von der Poeſie zu erwarten? Aber die Geſchichte zeigt uns wohl, daß eine glückliche, von ſich ſelbſt beruhigte und befriedigte Zeit wie von ſelbſt ſich in Poeſie ergießt und ausſpricht, daß Poeſie gleichſam das natürliche Erzeugniß einer ſolchen über alle ihre weſentlichen Intereſſen beruhigten Zeit iſt; dagegen zeigt uns die

Geſchichte kein Beiſpiel, daß eine tief zerriſſene, an ihr ſelbſt irre und zweifelhaft gewordene Zeit ſich durch Poeſie wieder geheilt oder zurecht gebracht. Das Geheimniß iſt für die Glücklichen, ſagt Schiller. Man könnte wohl ſagen, die Poeſie ſey für die Glücklichen. Aber wo ſind dieſe Glücklichen, in einer Zeit, die mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart zerfallen, den Durchbruch in eine andere Zeit, in die wahre Zukunft nicht finden kann? Findet ſich in einer ſolchen Zeit ein wirklicher Dichter, ſo wird dieſer ein ſolcher ſeyn, der alle Mißtöne der Zeit in ſeinem Geiſte zu ſammeln, ſie zu einem kunſtreichen, aber höchſtens ſubjektiv großen Ganzen zu verbinden weiß, wie Lord Byron; geringere Geiſter werden zum materiell Entſetzlichen, ja Abſcheulichen greifen müſſen, damit der Wirklichkeit gegenüber die Poeſie doch noch etwas zu ſeyn ſcheint. Aber ich brauche mich hierüber eigentlich nicht zu äußern; dem Vernehmen nach iſt das Urtheil über unſere Zeit, über Deutſchland wenigſtens, was die Poeſie anbetrifft, ſchon von einem andern geſprochen, und zwar von einem ſolchen, der nicht viel von der Philoſophie hält, der aber eine friſche, geſunde Poeſie nur erſt wieder von politiſchen Umwälzungen erwartet. Dieß möge um ſeine Meinung bleiben, auf welche einzugehen ich keine Urſache habe. Aber die allgemeine Frage möchte ich aufwerfen: wie kann einer, der einem ſo weſentlichen Elemente der deutſchen Literatur, als die Philoſophie iſt, keine Aufmerkſamkeit geſchenkt hat, ſich das Vermögen zuſchreiben, die Zukunft der deutſchen Literatur vorherzuſagen? Denn ſo tief hat die Philoſophie in alle Verhältniſſe der Zeit und Literatur eingegriffen, namentlich hat ſie zur Poeſie einen ſo tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächſt beider Schickſal nur ein gemeinſchaftliches ſeyn kann, und daß, wie früher Poeſie der Philoſophie vorausging, und zu dieſer namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetiſches Verhältniß hatte, ſo jetzt die wiederauflebende Philoſophie ein neues Zeitalter der Poeſie herbeizuführen beſtimmt iſt, ſchon indem ſie der Poeſie, wenigſtens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenſtände zurückgibt, an welche unſere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher ſchon alles Verſtändniß derſelben verloren gegangen war.

Aber allerdings hat ein aufrichtiger Lehrer der Philosophie Einwendungen gegen die von ihr gehoffte Wirkung nicht erst von andern zu erwarten, es ist seine Pflicht, wenn er die erhebende Seite der Philosophie gezeigt hat, nun auch die düstere und abschreckende Seite derselben hervorzukehren, damit keiner sich täusche: und Stoff genug zu melancholischen Betrachtungen über die Philosophie gibt nun schon ein Blick in ihre bisherige Geschichte, und liegt schon in dem Umstande, daß bis jetzt noch keine Art zu philosophiren, oder wie man sonst sagt, keines der verschiedenen philosophischen Systeme sich in die Länge behaupten konnte. Ich sage, es ist Pflicht des Lehrers, auch diese Seite der Philosophie hervorzukehren, die vielmehr abschreckt als anzieht. Denn wer bedenkt, wie viele auf diesem klippenvollen Meere Schiffbruch gelitten, wie manche ohne allen Beruf zur Philosophie in fruchtlosem und verkehrtem Streben nach Philosophie das Mark ihres Lebens verzehrt, ihr Inneres ausgehöhlt haben, wer sodann, ohne von den verödeten Weisheitshallen vorzeitlicher Weisheitsschulen zu reden, zwischen den verwitterten Leichensteinen vormaliger Lehrgebäude wandelt, wer, näher unserer Zeit, bemerkt, wie die das ganze Mittelalter hindurch im Besitze einer fast ausschließlichen Herrschaft gebliebene, selbst noch im Zeitalter der Reformation von Häuptern und Lehrern der beiden Kirchen begünstigte Scholastik, wie diese im 17ten Jahrhundert ohne großen Widerstand der gegen sie beinah' noch unmündig zu nennenden Philosophie des Cartesius, wenn nicht in den Schulen, doch in der allgemeinen Meinung, plötzlich und so ganz erlag, daß man nun anfing allgemein undankbar gegen sie zu werden, und es nichts Geringeren als des ganzen Ansehns eines Leibniz bedurfte, um sie nur einigermaßen wieder zu Ehren zu bringen; — wie nicht minder das geistvolle Leibnizische System in der Form, die Christian Wolff ihm gegeben, lange Zeit die deutschen Schulen beherrschte, aber dennoch beinahe schon verschwunden war, und nur noch einzelne zerstreute Anhänger zählte, als die Kantsche Kritik der reinen Vernunft ihm ein wissenschaftliches Ende machte, ja wie es schon früher einer seichten Popular-Philosophie ohne Grundsätze und Leitstern hatte weichen müssen; —

wie dann wieder die zuletzt genannte Philosophie, der sogenannte Kriticismus, der eine Zeit lang ein fast unumschränktes, ja man könnte sagen tyrannisches Ansehen genoß, heutzutage von vielen, die sich philosophischer Studien und Kenntnisse rühmen, kaum noch gekannt, noch weniger verstanden ist, wie er insbesondere jeden Einfluß auf alle großen Fragen des Lebens verloren hat; — wie alsdann der kraftvolle Fichte, der Urheber des transscendentalen Idealismus, dessen Erscheinung wie ein Blitz wirkte, der für einen Augenblick gleichsam die Pole des Denkens umkehrte, aber auch wie ein Blitz wieder verschwand, in dem gegenwärtigen Bewußtseyn der Deutschen kaum noch die Stelle finden würde, an die er damals sein System anlegte, so zwar, daß man Schwierigkeit findet, den Nachkommen den Grundgedanken seiner Lehre nur noch zu verdeutlichen; — wer sodann bemerkt, wie nach einer Zeit frendiger Bewegung, wo mit der gelungenen Aufhebung des Gegensatzes zwischen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wissens gefallen schienen, Ein Gesetz durch die Welt der Natur und des Geistes hindurchgeführt war, und wie damals zugleich die Natur selbst der neuen Erkenntniß entgegenzukommen schien durch jene Reihe glänzender und aufhellender Entdeckungen, welche der ersten Wahrnehmung des Galvanismus folgten, wie da, sage ich, um einen Ausdruck Goethes zu brauchen, ein wahrer Wissenshimmel sich niederzulassen schien, wer bemerkt, wie nach einer solchen Zeit dennoch eine neue Verdüsterung eingetreten ist, und was groß begonnen, kleinlich geendet hat — wer dieß alles übersieht und betrachtet, wahrlich, der möchte mit Wehmuth erfüllt werden über die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen nach jenem höchsten Wissen, das in der Philosophie verlangt wird, möchte zuletzt nur tiefe, wenn auch bittere Wahrheit finden in jenen Worten, die Goethe im Faust dem verneinenden Geist in den Mund legt:

O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten Speise kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut.

Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht.
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniß gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.

Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philosophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, diese Natur vollständig zu erkennen, muß eben auch jene Erscheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philosophie selbst begriffen werden.

Man kann sich über diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme nicht etwa damit hinwegsetzen, daß man sagt, jede Philosophie sey doch eben auch Philosophie, wie jede Art von Obst Obst sey, und wie man wunderlich finden würde, wenn jemand Trauben, oder irgend eine andere Sorte von Obst zurückwiese, denn er habe nur Obst, nicht dieses Obst verlangt. Ich glaube nicht, daß der Einwurf, der von der Verschiedenheit der Systeme in der Philosophie gegen sie selbst hergenommen wird, sich bloß mit diesem Gleichnisse abweisen läßt. Denn erstens ist es doch nicht an dem, daß, wer Obst verlangt, darum jedes annehmen muß; denn wenn man ihm unter diesem Titel z. B. Holzbirnen oder sogenannte Heerlinge anböte, so hätte er Recht zu sagen, das sey kein Obst, er aber habe Obst verlangt, nämlich genießbares; wie ein Durstiger, der Wasser verlangt, darum nicht gehalten wäre auch Scheidewasser zu sich zu nehmen; denn er habe ein trinkbares verlangt — nicht ein bloß physisch oder mechanisch trinkbares, ein potile, sondern ein für seinen Geschmack trinkbares, ein potabile. Zweitens ist es auch nicht an dem, daß wir bloß Philosophie überhaupt verlangen. Dieß wäre etwa im Sinne von Vätern oder Vormündern, die ihre Pflegbefohlenen anweisen, auf der Universität auch Philosophie zu hören, gleichviel — welche, weil es doch einmal zur nothwendigen Bildung gehöre, auch etwas von Philosophie zu wissen, oder außerdem

um doch eine gewiſſe Uebung im logiſchen und dialektiſchen Argumentiren zu erhalten, oder wie man zu ſagen pflegt, damit überhaupt der Kopf aufgeräumt werde. Etwas von Philoſophie will doch jeder wiſſen, wie mancher, der ſich die Miene gibt, die Philoſophie zu verachten, es vielleicht nicht übel nehmen würde, wenn man ihm ſagte, er verſtehe keinen Marſch zu componiren, oder keine lateiniſchen Verſe zu machen, gar ſehr übel aber, wenn man ihm ſagen wollte, er ſey ein unphiloſophiſcher Kopf.

Aber gerade, wenn jemand es ausſprechen dürfte, daß er nicht bloß Philoſophie überhaupt, ſondern allerdings die Philoſophie wolle oder vorzutragen gedenke, die Philoſophie, die es iſt, und alſo auch bleibt, gerade ein ſolcher würde am meiſten geneigt ſeyn, den vorausgegangenen Entwicklungen, die ja alle in der wahren Philoſophie ihr Ziel finden müſſen, Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen; er gerade wird die größte Scheu empfinden, die Meinung zu erregen, als ſollen die Zuhörer für irgend ein einzelnes Syſtem ausſchließlich bearbeitet, und über alle außer demſelben liegenden Standpunkte abſichtlich in Unwiſſenheit gelaſſen oder nur parteigängeriſch berichtet werden. Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüth mehr empören, als die Abſicht ſeines Lehrers, ſeine Zuhörer für irgend ein beſonderes oder einzelnes Syſtem bearbeiten, ihnen gleichſam die Freiheit der Unterſuchung auf dieſe Weiſe unter der Hand wegziehen, escamotiren zu wollen. Ich habe daher ſonſt wohl allen meinen andern Vorträgen über Philoſophie eine genetiſche Entwicklung der philoſophiſchen Syſteme von Carteſius bis auf die neueſte Zeit vorausgehen laſſen, und es ſind ſeitdem eine Menge Entwicklungen derſelben Art vorgetragen und geſchrieben worden, nur daß leider bei ſehr vielen die Parteiabſicht allzugrell hervortrat; denn leider iſt in manchen Kreiſen die Philoſophie allmählich zur Parteiſache geworden, wobei es nicht um Wahrheit zu thun, ſondern um Aufrechthaltung einer Meinung. Für dießmal werde ich mich beſchränken, von Kant anzufangen, oder vielmehr, da der Kantſchen Philoſophie die alte Metaphyſik zum Grunde liegt, die kein Syſtem in dem Sinne war, wie man ſeit Carteſius von

Systemen spricht, sondern wie z. B. in Deutschland von einem gemeinen deutschen Rechte die Rede ist, so war die ehemalige Metaphysik gewissermaßen die gemeine deutsche in den Schulen herrschende Philosophie, die sich auch nach Erscheinung jener Systeme immer noch behauptete, da nie die ganzen Systeme, z. B. das Cartesische, höchstens einzelne Theile derselben, in die gäng und gäbe Philosophie Aufnahme fanden. Aus diesem Grunde werde ich von der ehemaligen Metaphysik ausgehen, um zu zeigen, wie in Folge nothwendiger Entwicklungen die Philosophie dahin gelangen mußte, daß sie — als negative und positive sich unterschied, aber zugleich zu erkennen, daß in der Verbindung dieser beiden Seiten erst ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender Abschluß sich finde. Sie sehen, daß ich diesen in einem früheren Vortrag bereits berührten Punkt hier, wo es sich um die Darstellung der positiven Philosophie selbst handeln wird, wieder aufnehme, um ihn noch weiter zu begründen und auszuführen. Da aber dießmal die negative oder rationale Philosophie nur ihrer allgemeinen Grundlage, nur ihrer Idee und Methode nach zur Sprache kommen wird, ohne selbst ausgeführt zu werden, so werde ich für diesen Zweck eine andere, manchen unter Ihnen vielleicht faßlichere Ableitung dieser Wissenschaft versuchen.

Zweite Vorlesung.

Ich schicke der Entwicklung selbst noch einige allgemeine Bemerkungen voran über das Hören philosophischer Vorträge. Es ist nichts gewöhnlicher in Betreff philosophischer Vorträge, als über Unverständlichkeit klagen zu hören. Es geschieht dabei manchem Lehrer insofern Unrecht, als man sich vorstellt, die Schuld liege an seiner individuellen Unfähigkeit sich deutlich auszudrücken, es fehle ihm überhaupt nur die Gabe der klaren Auseinandersetzung, während die Schuld vielmehr eben an der Sache liegt; denn wo die Sache an sich unverständlich, verworren ist, da würde alle Kunst des Vortrags sie nicht verständlich machen können. Erst hätte man sich also um Verständlichkeit in der Sache selbst bemühen müssen, dann hätte sich die des Vortrags von selbst ergeben. Denn auch hier gilt, was Goethe sagt:

Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.

Das Wahre ist keineswegs von der Art, daß es nur mit unnatürlichen Anstrengungen sich finden, oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen ließe. Die meisten verderben sich gleich den ersten Eintritt in die Philosophie durch die unnatürliche Spannung, die sie für die rechte Stimmung halten, sich ihr zu nähern. Es ist manchen mit der Philosophie gegangen, wie Menschen, die lange Zeit bloß mit ihres Gleichen zu leben gewohnt waren, und wenn sie nun

mit Höheren umgehen oder vor einem sogenannten Großen dieser Erde erscheinen sollen, sich linkisch, ungeschickt und unnatürlich benehmen; ja man glaubt, in der Philosophie gehöre ein solches Benehmen so sehr zur Sache, daß man zuletzt den Grad wissenschaftlicher Meisterschaft nach dem Grad der widernatürlichen Verzerrungen und Verrenkungen beurtheilt, in die eine Philosophie verfällt. Im Gegentheil aber darf man sich davon überzeugt halten, daß alles, was nur auf verdrehte und verschrobene Weise sich ausdrücken läßt, schon darum nicht das Wahre und Rechte seyn kann. Das Wahre ist leicht, sagt ein Alter; nicht daß es uns ohne Bemühung zufiele, denn eben dieses Leichte und Einfache zu finden, ist das Schwerste, und viele sind gerade nur darum schwer zu verstehen, weil sie eben dieses Einfache nicht gefunden. Die meisten stellen sich vor, das Wahre müsse schwer seyn, um das Wahre zu seyn; aber wenn das Wahre gefunden ist, hat es immer etwas von dem Ei des Columbus an sich. Ein vollendetes Kunstwerk, ein Gemälde von Raphael sieht wie ein mühelos, wie ein von selbst entstandenes aus, und jeder meint, es könne gar nicht anders seyn, aber nur der Künstler weiß, wie viel er hinwegwerfen mußte, um zu diesem Punkt einleuchtender Klarheit und Verständlichkeit zu gelangen. Der Unterschied zwischen dem bloßen Schnörkler und dem eigentlichen Künstler besteht eben darin, daß der erste in den bloßen Zugängen zur Kunst und Wissenschaft stecken bleibt, ohne je an die Sache zu kommen, der andere über diese hinaus zur Freiheit gelangt, mit freier Kunst waltet. Fassen Sie Muth zur Philosophie; es ist in der Philosophie nicht um eine Ansicht zu thun, die dem menschlichen Geiste wie eine Bürde, wie ein schweres Joch auferlegt würde; ihre Last muß leicht, ihr Joch sanft seyn. Platon zerkreuzigt sich nicht, wie mancher neuere Philosoph; von Platon kann man sagen, was von Orpheus gesagt worden, daß er durch die bloßen Töne seiner Musik Felsen bewegt und die wildesten Ungeheuer in der Philosophie bezähmt hat.

Also nach objektiver Verständlichkeit, nach Klarheit in der Sache muß man zuerst streben; denn die subjektive Verständlichkeit läßt allerdings sehr verschiedene Grade zu, und wenn das Wahre nur das an

sich Verständliche seyn kann, folgt nicht umgekehrt, daß das Verständliche schon darum, weil es dieß ist, das Wahre sey. Denn das Gemeine, Alltägliche ist freilich das jedem Verständliche, und es gibt eine Deutlichkeit in der Philosophie, die vielmehr den Anfänger und gerade die besseren Köpfe zur Verzweiflung bringt, wie ich von einem weiß, dem ein wohlmeinender Lehrer, als er glaubte, es sey nun Zeit, daß er sich auch mit Philosophie beschäftige, ein Hauptbuch der damaligen Popular-Philosophie, Feders Logik und Metaphysik, in die Hände gab, ein Buch, das ihn mit der tiefsten Betrübniß erfüllte, weil er es nicht zu verstehen glaubte, denn, was er davon verstand, schien ihm zu trivial, als daß er es für den wirklichen Inhalt des Buches halten konnte, und wegen der zu großen Deutlichkeit des Buches gab er es auf je etwas von Philosophie zu begreifen. Als ihm aber derselbe Lehrer später die Leibnizschen Aphorismen, die unter dem Namen Theses in gratiam principis Eugenii bekannt sind (für den berühmten Herzog Eugen von Savoyen geschrieben, und die Grundsätze der Monadologie enthaltend), in die Hand gab, da faßte er wieder Muth, und glaubte von der Philosophie doch vielleicht noch etwas verstehen zu können. Es läßt sich auch nicht eben ein allgemeines Maß von Verständlichkeit angeben, das jedem gerecht wäre, und diejenigen, die bei einer verdrehten, erzwungenen Art die Philosophie zu behandeln hergekommen sind, finden alsdann gerade das Einfache, Nichtverdrehte schwer; ungefähr so, wie jemand, der den ganzen Tag in einem Tretrade gegangen wäre, am Abend dieses Tages nicht mehr in die gewöhnliche, natürliche Bewegung sich finden könnte. Man müßte solche Verwöhnte behandeln können, wie Sokrates die Schüler, die ihm aus den Schulen der Sophisten und Eleaten zukamen, die er mit leichten Fragen gleichsam auf schmale Kost setzend, erst wieder an das Einfache und Gesunde zu gewöhnen suchte. Aber für eine solche Behandlung ist freilich in der Einrichtung unseres Universitäts-Unterrichtes noch nicht gesorgt.

Wenn die Philosophie im Allgemeinen im Rufe einer gewissen Unverständlichkeit steht, so ist vielleicht desto wichtiger, auch auf die gewöhnlichen Unterstützungs- und Erleichterungsmittel Rücksicht zu nehmen,

deren man sich bedient, um einen Vortrag sich verständlicher zu machen. Ich will auch hierüber Einiges sagen.

Zu den Unterstützungsmitteln eines mündlichen Vortrages werden vorzüglich Lehrbücher gerechnet, fremde oder selbstgeschriebene, die der Vortragende zu Grunde legt, die er commentirt und erklärt. Nun kann ich meinen Vorträgen, wenigstens dem gegenwärtigen, kein fremdes Lehrbuch zu Grunde legen, ebensowenig ein eignes, auch ist der Inhalt gerade dieser Vorträge eben nicht für die Form eines gewöhnlichen Lehrbuchs geeignet; er besteht nicht in einer Folge von fertigen, einzeln aufzustellenden Lehrsätzen, seine Resultate erzeugen sich zwar in stetiger, aber doch durchaus freier, lebendiger Fortschreitung und Bewegung, deren Momente sich nicht im Gedächtnisse, sondern nur im Geiste festhalten lassen. Es müßten also die ganzen Vorträge, soweit sie rein wissenschaftlich sind, gedruckt werden; dieß wird nun wohl auch geschehen; und ich muß es meinen Herren Zuhörern überlassen, ob sie nach dieser Erklärung noch des andern gewöhnlichen Mittels sich bedienen wollen, oder es vielleicht für überflüssig finden: ich meine das so allgemein gebräuchliche Nachschreiben, welches man eben damit besonders rechtfertigt, daß es in den Stand setze, bei jedem Punkte nach Bedürfniß zu verweilen, und sich die ganze Folge der Momente immer wieder zurückzurufen. Aus diesem Grunde, weil es allerdings an einem Lehrbuche fehlt, und gegen das Nachschreiben in diesem Sinne, besonders wenn es wirklich zur Wiederholung kommt, und die ganze Arbeit nicht im bloßen Nachschreiben besteht, habe ich nichts eingewendet, sondern es nachgesehen. Denn übrigens kann ich nicht leugnen, daß ich das Nachschreiben philosophischer Vorträge immer nur mit Beschränkung, nur sehr bedingungsweise habe billigen können, nicht wegen des Mißbrauchs, den ich erst hier erfahren sollte, so wie, wie weit, was den Schutz betrifft, den Kunst und Wissenschaft zu erwarten haben, die Wissenschaft noch gegen die Kunst zurücksteht. Denn wenn in dieser Metropole deutscher Bildung, wie ich Berlin mit Ueberzeugung genannt habe, auf einem öffentlichen Platze ein plastisches Kunstwerk aufgestellt würde, so würde sich in der Klasse des untersten Pöbels kein Individuum finden,

BIBLIOTECA NAZIONALE VE ROMA

das im Stande wäre, dieses Kunstwerk unmittelbar nach der Aufstellung zu verstümmeln, zu beschmutzen, oder mit Koth zu bewerfen; so weit ist die allgemeine Bildung längst durchgedrungen, und es bedürfte nicht der Gesetze, nicht der vorauszusehenden allgemeinen Entrüstung, um solchen Frevel abzuhalten. Wenn aber ein wissenschaftliches Kunstwerk in öffentlichen Vorträgen entfaltet worden, da, scheint es, hat eine schmutzige und bettelhafte Buchmacherei, die es verstümmelt und besudelt, weder eine Manifestation des Unwillens noch selbst die Anwendung bestehender Gesetze zu fürchten. Doch, wie gesagt, nicht wegen möglichen Mißbrauchs dieser Art, sondern ganz unabhängig davon, hat mir das Nachschreiben philosophischer Vorträge, wenigstens für sich allein, immer ein zweideutiges Mittel geschienen, sich des Verständnisses einer wissenschaftlichen Entwicklung zu versichern. Bei bloß mechanischem Nachschreiben ist immer zu besorgen, daß, während man nur darauf denkt, das Wort des Lehrers aufzufassen, darüber der Zusammenhang der Gedanken selbst verloren geht, den man auch nachher aus einem fehlerhaft nachgeschriebenen Hefte umsonst wieder herzustellen sich bemüht. Der bekannte griechische Philosoph Antisthenes, ein Haupt der kynischen Schule, wurde einst von einem Schüler gefragt, was er nöthig habe, um dessen Lehrstunden zu besuchen. Der Philosoph antwortete ihm: er bedürfe eines *βιβλαρίου καινοῦ*, eines *γραφείου καινοῦ* [und eines *πίνακος καινοῦ* — eines neuen Büchleins (wahrscheinlich für die Reinschrift), eines neuen Griffels und eines neuen Täfleins (wahrscheinlich zum Nachschreiben), so konnten nämlich die Worte verstanden werden, und der Schüler, wenn man ihn sich wie den im Faust denkt, mochte im Augenblicke ganz zufrieden seyn, aus dem Munde des Philosophen die eigne Meinung bestätigt zu hören, daß es zum Verständniß eines philosophischen Vortrags vor allem eines neuen Griffels und Täfleins bedürfe. Aber der ernste Kyniker war ein Schalk wie Mephistopheles, und verstand sich trotz eines Franzosen aufs Calembourgmachen; denn wenn man das Wort *καινοῦ* als zwei Wörter nahm, so sagte er dem Schüler: er brauche ein Büchlein und Verstand, einen Griffel und Verstand, ein Täflein und Verstand, d. h. im Grunde

nur Verſtand, auf alles andere komme es nicht an, die Hauptſache ſey das eigne ſelbſtthätige Denken, der eigne Verſtand, den man brauchen müſſe. Die Rede war wie die des bekannten Generals Montecuculi, der dem Kaiſer auf die Frage, was zum Kriege nöthig ſey, antwortete: Dreierlei ſey nöthig, erſtens Geld, zweitens Geld, drittens Geld. — Derſelbe Antiſthenes antwortete einem Zuhörer, der ihm klagte, daß er die Hefte ſeiner Vorträge verloren habe: Du hätteſt ſie in deine Seele, nicht auf Blätter ſchreiben ſollen. — Das fruchtbringendſte Nachſchreiben möchte ſeyn, wenn man mit Auswahl und Unterſcheidung nur die weſentlichen Punkte und vorzüglich die Uebergänge, die Verbindungsglieder der Unterſuchung ſich bemerkt, und dann nach dieſem Auszug — dieſer Skiagraphie — das Ganze ſelbſt wieder auszuarbeiten und herzuſtellen ſucht, wozu die Möglichkeit dießmal inſofern gegeben iſt, als zwiſchen jeder Vorleſung ein Tag frei bleibt. (Ich habe gefunden, daß bei dieſer Einrichtung für das Verſtändniß philoſophiſcher Vorträge mehr herauskömmt, als bei ununterbrochen folgenden Vorleſungen, welche die Maſſe des Gehörten nicht zu bewältigen erlauben). Sucht man auf dieſe Weiſe ſich den ganzen Vortrag wiederherzuſtellen, ſo wird dieß ein ſelbſtgewonnener Inhalt, und dieſe Bemühung wird wieder vortheilhaft auf ein urtheilvolleres und ſchärferes Auffaſſen des Vortrags zurückwirken; denn ſo lernt jeder mehr auf das achten, was in der fortſchreitenden Entwicklung den Zuſammenhang vermittelt, auf die Gelenke der Unterſuchung. Noch beſſer, wenn mehrere zuſammen dieß thun, einer dem andern hilft, den andern ergänzt, und wo durch ein ſolches Zuſammenwirken das Ganze erſt wieder erzeugt wird. Dadurch erſt wird es ſich jedem beleben, und der durch gemeinſame Bemühung gewonnene, im gemeinſamen Beſprechen tiefer durchdrungene Inhalt wird zugleich das Band einer *wahren*, geiſtigen Freundſchaft werden. Denn das iſt der größte Reiz des akademiſchen Lebens, oder ſollte es wenigſtens ſeyn — dieſes Zuſammenſeyn mit andern, die für Einen gemeinſamen Zweck ſo vereinigt ſind, wie in der Folge des Lebens Menſchen nicht leicht wieder vereinigt ſeyn können.

Um eine hohe Schule ſteht es erſt dann gut, wenn viele, wenn

wenigstens alle Besseren und Begabteren sich über das, was in der Wissenschaft vor allem suchens- und wünschenswerth ist, verstehen, und so eine Art von wissenschaftlichem Gemeingeist, überhaupt eine charaktervolle Jugend sich bildet, die nicht ungewiß schwankt, sondern mit Entschiedenheit vom Gemeinen, in welcher Form auch es sich darstellen mag, sich abgewendet hat. Es gibt unter Erwachsenen genug von der Art, welche Dr. Luther Windfaher nennt, die nach allen Seiten den Mantel rücken, um zu erfahren, wo der Wind herweht, und die nach Luthers Worten erst zusehen wollen, ob Christus oder Belial Recht behalte. Der Jugend ziemt es zu dem Rechten, das sie als solches erkannt, zu stehen, das bessere Gefühl in nichts zu verleugnen. Das größte Talent selbst wird erst durch Charakter geadelt; ein Charakter bildet sich aber nur im Kampfe und Gegenkampf, bei übrigens gemeinschaftlichem Streben nach Einem Ziel. Diese Wechsel-Erregung und -Begeisterung für die Wissenschaft erst ist die wahre Würze des akademischen Lebens, ohne welche alle andere Freude desselben bald schaal wird. Wenn das deutsche akademische Leben für viele in der Erinnerung einen dauernden Werth behält, wenn das Gesicht der ältesten Männer sich noch erheitert bei dem Andenken an die Universität und das Leben auf derselben, so ist dieß gewiß nicht wegen der Erinnerung an sinnliche Vergnügungen, sondern vorzugsweise wegen des mit jenem Andenken verbundenen Bewußtseyns eines gemeinschaftlichen, mannhaften Strebens für geistige Ausbildung und höhere Wissenschaft. Derjenige hat das akademische Leben nicht genossen, dem es nicht in inniger Verbindung mit Gleichgesinnten, im gemeinschaftlichen Bemühen um Ueberzeugung und Licht in den wichtigsten Dingen verflossen ist.

Es steht edler Jugend so wohl an, nach dem Sonnenschein sorgenauch wohl gedankenloser Fröhlichkeit, zu der sie gewissermaßen noch berechtigt ist, auch die dunkeln Schatten des Ernstes zu suchen, und es ist wesentlich, daß dieser Ernst sich nicht in der Art und im Gegenstande vergreife. Derjenige ist kein Freund der Jugend, der sie mit dem Gram und der Sorge um den Weltlauf oder dem Gang der

Staatsverwaltung zu erfüllen sucht, während sie die Kraft leitender Gesinnungen und Ueberzeugungen erst zu gewinnen hat. Ebenso ist es meist nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke und eigne Hohlheit dazu, die Jugend, wie man sagt, zu Manifestationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ich sage ein Mißbrauch für fremde Zwecke, solange man zweifelhaft seyn kann, wie weit eben diejenigen, welche das Wort Denkfreiheit im Munde führen, selbst die Denkfreiheit zuzugeben gesonnen sind, die sie eigentlich doch vorzüglich nur für ihre eignen zufälligen Meinungen in Anspruch nehmen, während sie andere und entgegengesetzte Ansichten auf jede Weise, die in ihrer Macht steht, zu verfolgen sich berechtigt halten, und was die Lehrfreiheit betrifft, solange die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, daß jemand sich von einer Kirche anstellen und ernähren lasse, deren Grundlage er heimlich durch seine Vorträge zu untergraben sucht, aber dennoch selbst keine unbeschränkte Lehrfreiheit zugeben, da sie z. B. einem Lehrer der Theologie bei einer protestantischen Facultät, der mit Geist und Feuer, wie es ja wohl möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines sichtbaren Oberhaupts der Kirche, eines obersten und unfehlbaren Richters in Glaubenssachen, und andere Grundsätze der römischen Kirche behaupten und aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit schwerlich gestatten würden. Daß Denken und Forschen unbeschränkt, daß die Wissenschaft, daß auch (wenigstens innerhalb der Schranken des Schicklichen und Geziemenden) das Lehren frei seyn müsse, dieß versteht sich so sehr von selbst, daß solche Gemeinplätze fast nur die Absicht haben können, auf eine ungefährliche Weise zu *verstehen* zu geben, daß hier oder dort die Denk- oder Lehrfreiheit gefährdet sey, und so wohlfeilen Kaufs zum Ruhm besonderer Freimüthigkeit zu gelangen. Allerdings soll auch die Jugend für das unschätzbare und von Deutschland theuer erkaufte Gut — möge der Himmel und der gute Sinn unserer Fürsten geben, daß dieß Gut durch den ungeschickten Gebrauch nie verloren gehe! — begeistert werden, aber gewiß nur, damit sie um so eifriger strebe, sich diejenige geistige und wissenschaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, die nöthig ist, von dieser Freiheit einen

würdigen Gebrauch zu machen, und dasjenige hervorzubringen, wegen deſſen es der Mühe werth war jene Freiheit zu erobern; denn für das Alltägliche und Triviale bedarf es keiner Denkfreiheit. Eine totale Umkehrung menſchlicher Weltanſicht, wie ſie mit dem copernikaniſchen Weltſyſtem gegeben war, konnte die geiſtigen Gewalthaber einer früheren Zeit veranlaſſen, einen Galilei einzukerkern und zum Widerruf zu zwingen. Eine Welt vollkommen ausgebildeter und organiſirter Thiere, die ſich dem menſchlichen Auge erſt mittelſt ungeheurer Vergrößerungen aufſchließt, Ehrenbergs Entdeckung, hätte einer früheren beſchränkten Zeit unheimlich und gefährlich erſcheinen können, als ob es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe. Das ſind Entdeckungen, durch die das menſchliche Denken befreit, erweitert und wirklich auf eine höhere Stufe geſtellt wird. Aber ob bei einem lateiniſchen Schriftſteller declarabat oder declamabat zu leſen, davon empfindet die Welt nichts; ob man die Deduktion der Kategorien, wie es ſeit Ariſtoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich war, und was ſeinen guten Grund hatte, mit der Kategorie der Quantität, oder denen der Qualität anfangen ſolle, wie es einer neueren Logik beliebt hat, vielleicht nur weil ſie mit der Quantität nicht anzufangen wußte, das iſt vielleicht für die Schule nicht ganz unwichtig, aber in der Welt wird dadurch nicht das Geringſte verändert. Uebrigens muß man billig ſeyn und dem Gemeinweſen zugeſtehen, gegen die Reſultate des Denkens und namentlich der Philoſophie wenigſtens nicht völlig gleichgültig zu ſeyn. Denn wenn es je möglich wäre, daß eine Doktrin die Oberhand bekäme, nach welcher das Beſte und Klügſte für den Menſchen übrigbleibende Eſſen, Trinken und anderes der Art wäre, eine Doktrin, nach welcher überhaupt aus den menſchlichen Ueberzeugungen alles Metaphyſiſche hinweggenommen würde, wenn es je möglich wäre, daß eine ſolche aufkäme — was ich jedoch ſo wenig für möglich halte, als daß das Affengeſchlecht über das der Menſchen Herr werde, oder die Menſchen wie immer von der Oberfläche der Erde verſchwänden, und alsdann die Affen Herren der Welt würden — aber geſetzt, es könnte eine ſolche Lehre aufkommen, dann allerdings hätte der Staat nichts anderes zu thun, als mit ſtumpfer

Resignation seinem Untergange entgegen-, gleichsam mit untergeschlagenen Armen zuzusehen.

Der ganze Bau menschlicher Dinge ist jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume sah: dessen Haupt war von feinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen, aber seine Füße theils Eisen, theils Thon; da aber die Füße zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehete sie, daß man sie nirgends mehr finden konnte. Könnte man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist: sie würde auf gleiche Weise zusammenbrechen. Wahre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend, wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland. Was würde das Ende und Resultat einer Philosophie, wie die oben bezeichnete seyn (wenn man anders etwas der Art Philosophie nennen kann)? Antwort: die Moral Fallstaffs in dem bekannten Monolog vor Anfang der Schlacht: „Die Ehre spornt mich vorzugehen. Ja, wenn mich aber die Ehre beim Vordringen zu Tode spornt, wie dann? Kann mir Ehre ein Bein ersetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Oder den Schmerz einer Wunde stillen? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was ist ein Wort? Luft. Also Ehre ist Luft. Wer hat sie? Der im Gefecht starb. Fühlt er sie? Nein. Hört er sie? Nein. Sie ist also nicht fühlbar? Für den Todten nicht. Aber lebt sie vielleicht mit den Lebenden? Nein. Warum nicht? Die Verläumdung gibt es nicht zu. Ich mag sie also nicht. Ehre ist ein bloßer Leichenstein, und so endigt mein Katechismus." Mit solcher Fallstaffsmoral müßte auch der Katechismus jener Doktrin enden, wenn aus der Welt und dem Glauben der Menschen erst alles Metaphysische hinweggenommen wäre. Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte (ich verehre diese Wissenschaften hoch), mit Poesie und Kunst selbst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren. Den wahren Verstand der Welt gibt eben die rechte

Metaphysik, welche nur darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Gerade aus dem Grunde, aus welchem von manchen die Universitäten getadelt werden, weil sie den Jüngling in zu großer Absonderung von der Welt halten, als ob er dieser nicht gerade bedürfte, damit ihm die ruhige und ungestörte Entwicklung und Ausbildung seiner geistigen Kraft bewahrt werde, sind unsere Universitäten wohl berechnete, erhaltenswerthe, ruhmwürdige Anstalten. In den Weihestunden dieser glücklichen Zeit werden die großen Entschlüsse gefaßt, die Ideen empfangen, die nachher in die Wirklichkeit hervortreten sollen: hier muß jeder die Aufgabe seines Lebens finden und erkennen. Glaube keiner, daß in der Folge ihm etwas entstehen könne, wozu er nicht hier schon den Grund gelegt, oder daß ihm irgend ein Werk, das er das Werk seines Lebens nennen möchte, gelingen könne, das nicht hier wenigstens schon als Ahndung vor seiner Seele gestanden. Selbst Träume der Jugend — blieben sie auch Träume — sind nicht ohne Bedeutung, wenn sie für das künftige Leben dem Gemeinen unzugänglich machen, wenn man auf sie anwenden kann, was Schiller dem unglücklichen Don Carlos sagen läßt:

> Sagen Sie
> Ihm, daß er für die Träume seiner Jugend
> Soll Achtung haben, wenn er Mann seyn wird;
> Nicht öffnen soll dem tödtenden Insekte
> Gerühmter besserer Vernunft das Herz
> Der zarten Götterblume — daß er nicht
> Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
> Begeisterung, die Himmels-Tochter, lästert.

Das möge denn auch für Ihre Zukunft gelten. Wundern Sie sich nicht, wenn ich in diesem Halbjahr persönlicher zu Ihnen spreche, als in einem früheren, das kommt daher, daß mein Hierbleiben entschieden ist. Damit habe ich die Pflicht übernommen, Ihnen nicht bloß Lehrer, sondern auch Freund und Rather zu seyn, so viel ich es vermag: mein Beruf dazu liegt ebensowohl in der Wissenschaft, die ich lehre, der einzigen, den ganzen Menschen von Grund aus ergreifenden, der Philosophie, als darin daß ich, so fern auch die Jahre mich von

Ihnen gerückt haben, dennoch einst gefühlt, wie Sie jetzt fühlen, und auch jetzt noch nicht verlernt habe zu fühlen, wie man in Ihren Jahren fühlt.

Wenn der Zustand der geselligen Verhältnisse, unter denen die Wissenschaft bei uns existirt, dem Lehrer nicht erlaubt, auf die Weise der alten Philosophen zu lehren, wenn das Verhältniß des Schülers zu dem Lehrer nicht mehr, wenigstens nicht allgemein, wie zu Sokrates, wie zu Platons Zeiten ein Lebensverhältniß seyn kann: so möchte man gern wenigstens versuchen, sich einem solchen Verhältniß anzunähern, indem man dafür sorgte, daß die Mittheilung zwischen Lehrer und Zuhörer nicht eine einseitige, sondern eine wechselseitige sey. Niemand bezweifelt, daß es dem Zuhörer vortheilhaft ist, wenn er sich gegen den Lehrer aussprechen, ihm seine Zweifel vortragen, Aufschlüsse über das ihm dunkel Gebliebene verlangen, und durch Fragen sich versichern kann, ob und inwieweit er den Sinn des Lehrers erfaßt habe. Aber auch dem wohlmeinenden und gewissenhaften Lehrer kann es nicht gleichgültig seyn, zu wissen, ob er verstanden worden, ja er kann nur dann mit Beruhigung zu einem Folgenden fortgehen, wenn er überzeugt seyn darf, daß das Vorhergegangene, von welchem das Folgende abhängt, richtig und vollständig aufgefaßt worden. Nicht selten wird der Lehrer erst durch seine Zuhörer auf einen Mißverstand aufmerksam gemacht, an den er nicht gedacht hatte (denn wer könnte an alle möglichen denken?) und kann mit einem Wort vielleicht einen Irrthum abschneiden, der auf alles Folgende verdunkelnd und verwirrend eingewirkt hätte. Eine solche gegenseitige Mittheilung habe ich daher früher meist durch ein mit den Vorlesungen verbundenes Conversatorium möglich zu machen gesucht, wo jeder Fragen aufwerfen, Zweifel vortragen, auch das Gehörte nach seiner Auffassung wiederholen konnte, um sich diese bestätigen oder nach Umständen berichtigen und ergänzen zu lassen. Vielleicht wird sich in der Folge etwas Aehnliches auch hier einrichten lassen; einstweilen möge es damit wie im vorigen Winter seyn, daß jeder, dem etwas dunkel geblieben oder der einen Zweifel hegt, den er sich nicht auflösen kann, sich deßhalb schriftlich an mich wende durch ein unterzeichnetes, entweder

aufs Katheder gelegtes oder in meine Wohnung geschicktes Blatt. Was auf solche Weise mir zukommt, werde ich jederzeit entweder auf der Stelle, wenn der Zusammenhang nicht zu sehr darunter leidet, oder an der gelegenen Stelle beantworten. Ich setze voraus, daß sich unter meinen Zuhörern keiner befindet, der hiernach glauben könnte, er wäre nur hier, um Einwürfe zu machen, nicht aber, um vor allem zu lernen. Ich setze einfältiglich, und wie sich geziemt, voraus, es sey keiner hier, der nicht die wirkliche, redliche Absicht habe, von mir — es sey viel oder wenig — aber jedenfalls zu lernen. Glaubt einer die Sachen, von denen hier die Rede ist, besser zu verstehen als ich, so lasse er's mich wissen, damit ich so schnell als möglich suche, von ihm zu lernen. Der Natur der Sache nach kann von Fragen, Bedenken, Einwürfen erst die Rede seyn, wenn eine Sache ganz durchgesprochen, der Lehrer sich vollständig über sie erklärt hat. Es gibt Menschen, die keine Erziehung haben, die, sowie sie etwas für sie Unerhörtes vernehmen, ein Jucken empfinden, Einwendungen zu machen. Etwas der Art will ich freilich nicht befördern, bin aber auch überzeugt, daß ich es nicht zu besorgen haben werde. Bis zu einem gewissen Punkt muß das pythagorische Stillschweigen einem jeden Schüler Gesetz seyn, so lange bis die Sache völlig erschöpft ist.

Ich habe die verschiedenen Unterstützungs-Mittel eines mündlichen Vortrags durchgegangen, Lehrbücher, Nachschreiben, Wechsel-Mittheilung zwischen Lehrer und Schüler. Ich will jetzt noch eines erwähnen, das nach Umständen eines der mächtigsten Unterstützungs-Mittel beim Studium jeder Wissenschaft, und also auch für das Verstehen eines philosophischen Vortrags seyn kann, ich meine die Lektüre, das Studium der Hauptwerke, die in jeder Wissenschaft geschrieben sind, und ein bedeutendes Moment in der Fortschreitung oder Fortbildung derselben bezeichnen.

Ich habe schon, indem ich von Hauptwerken sprach, hinlänglich angedeutet, daß ich Tageslektüre für wissenschaftliche Studien nicht förderlich halte — so wenig als das Geschwätz des Tages, das heute gehört wird und morgen vergessen ist, ohne eine Spur in unserem

Innern zurückzulaſſen. Aber auch zwiſchen übrigens ernſten und wiſſenſchaftlichen Werken iſt noch ein Unterſchied, nicht alle ſind auf gleiche Weiſe aus der Quelle gefloſſen, nicht alle gleich urſprünglich. Wenn man dieſer ſecundären Werke nicht etwa zum Verſtändniß der höheren ſchlechthin benöthigt iſt, ſo wird man wohl thun, ſich ausſchließlich an die urſprünglichen zu halten und dieſen deſto mehr Zeit und Anſtrengung zu widmen. Ein einziger Dialog des Platon, wie der Sophiſt, der Philebus, bis auf den Grund und in der ganzen Tiefe erſchöpft, wird gewiß jedem ein weit bedeutenderes Reſultat gewähren, als ein ganzes Heer von Commentaren. Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns zugleich immer ein eigenthümlich belebender Geiſt entgegen, der unſere eignen produktiven Kräfte ſtärkend anregt, während ſie bei anderen einſchlafen.

Auch in moraliſcher Hinſicht iſt es bei weitem weniger, als man denkt, gleichgültig, was man lieſt. Es ſteht im Leben nicht immer in unſerer Gewalt, wem wir einen Eingang in unſer Inneres verſtatten wollen; deſto genauer ſollte man es mit der Lektüre nehmen, um ſich frühe ſchon an das Ewige, Bleibende, Dauernde zu gewöhnen, und verachten zu lernen, was nur von geſtern iſt und morgen nicht mehr ſeyn wird.

Soll ich nun bezeichnen, was in Bezug auf den zunächſt folgenden Vortrag oder auf das Studium der Philoſophie überhaupt vor allem empfehlenswerth iſt, ſo wird es unvermeidlich ſeyn, noch beſtimmter als früher folgendes auszuſprechen.

Noch immer ſeit der großen durch Kant eingeleiteten Bewegung iſt es nicht um dieſe oder jene Philoſophie, es iſt um die Philoſophie ſelbſt zu thun, wie bei Kants Kritik es ſich um dieſe handelte. De capite dimicatur, es geht um die Hauptſache, nämlich eben um die Philoſophie ſelbſt. Es muß freilich ſolchen, die durch zufällige Umſtände vielleicht ſich ermuthigt wähnen konnten, es ſey die Zeit gekommen, wo ihre Leerheit, die abſolute Negation alles Metaphyſiſchen in der Wiſſenſchaft und der Menſchheit ſich nur auf den Thron ſetzen darf, es muß ſolchen ſehr ungelegen ſeyn zu hören,

daß man noch einmal auf die Fundamentalunterſuchungen — hiſtoriſch zu ſprechen bis auf Kant — zurückzugehen habe. Sie werden daher alles aufbieten, dieſes Unternehmen, da ſie es nicht hindern können, wenigſtens zu verdächtigen, und werden z. B. vorzuſpiegeln ſuchen, es ſey dabei bloß um Religion zu thun — der Streit ſey ein religiöſer — man wolle nur die Religion im alten Sinne, insbeſondere nur poſitive Religion herſtellen u. ſ. w., denn damit glaubt man jedes Streben ſchon hinlänglich verrufen. Aber ſo iſt es nicht. Es handelt ſich, und zwar ſehr ernſtlich, noch einmal — möge es das letzte Mal ſeyn! — um die Bedeutung der Philoſophie ſelbſt.

Wir geben vorläufig gar keine beſtimmte Philoſophie zu, weder eine religiöſe, noch eine die ſich rühmt die irreligiöſe zu ſeyn. Wir laſſen beide dahingeſtellt, denn über das Abgeleitete kann man nicht reden, ehe man der Hauptſache, hier alſo der Philoſophie ſelbſt, gewiß iſt. Seit Kants Kritik der reinen Vernunft war die Philoſophie in einem fortſchreitenden Werden, und ſie iſt vielleicht gerade jetzt in einer letzten Kriſis begriffen. Läßt ſich auch ſchon das nothwendige Reſultat dieſer Kriſis einſehen, ſo kann man es doch, vorerſt wenigſtens, und ſolange dieſes Reſultat nicht zu allgemeiner Anerkennung gebracht iſt, nicht unabhängig von dem geſchichtlichen Proceß darſtellen, deſſen Ende es iſt, d. h. wir ſind genöthigt, den ganzen Weg der Philoſophie von Kant bis jetzt zu durchſchreiten. Denn die Meinung, als könnte irgend etwas aufgeſtellt werden, das ſich ganz vom Zuſammenhange mit Kant losreiße, muß ich aufs beſtimmteſte widerſprechen. Dieß würde ſchon allein auch der Erfolg zeigen, indem alles was dieſen Zuſammenhang aufzuheben, ſich außer dieſem aufzubauen verſucht hat, wenn auch viele Mühe und viel Scharfſinn darauf verwendet worden, kaum in beſchränkten Kreiſen einige, aber durchaus keine allgemeine Beachtung ſich zu erwerben wußte. Ich nenne als Beiſpiel nur, was man die Herbartiſche Philoſophie nennt[1].

Die eben im Werden, wenn auch im letzten Stadium ihres Werdens, in der Ausarbeitung ihres letzten Reſultates begriffene Philoſophie

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 283, Anm. 1.

läßt ſich vorerſt wenigſtens auf lehrreiche unterrichtende und allgemein überzeugende Weiſe nicht darſtellen, ohne auf Kant zurückzugehen. Soll ich daher für den Anfang dieſes Vortrages irgend ein Studium empfehlen, ſo wüßte ich nichts Belehrenderes und Wirkſameres als das Studium dieſer Kantſchen Kritik der reinen Vernunft, mit der um ſo mehr der Anfang zu machen iſt, als ſie zugleich für den größten Theil des jetzigen philoſophiſchen Sprachgebrauchs die eigentliche Quelle iſt. Wer aus der Philoſophie ſein beſonderes Studium macht, hat noch immer mit Kant anzufangen. Nicht alle ſind in dieſem Falle, aber auch diejenigen, welche der Philoſophie nur einen Theil ihrer Zeit zuwenden, ſollten wenigſtens nicht unterlaſſen, den kurzen, aber bündigen, noch von Kant ſelbſt gebilligten Auszug der Kritik der reinen Vernunft zu ſtudiren, deſſen Urheber, Johannes Schulze, noch Erläuterungen dazu geſchrieben hat.

Ich bin nun wieder auf den Punkt zurückgekommen, den ich zum voraus als Anfang unſerer eignen Entwicklung bezeichnet habe, auf Kant.

Dritte Vorleſung.

Kant ſelbſt ſetzt die alte Metaphyſik voraus, ſeine Kritik bezieht ſich unmittelbar auf dieſe. Auch wir werden alſo von dieſer auszugehen haben. Sie ſelbſt ſtammt von der Scholaſtik, welche das ganze Mittelalter hindurch im Allgemeinen die herrſchende Philoſophie war. Die Differenzen, welche innerhalb der Scholaſtik ſelbſt ſtatthatten, waren keine weſentlichen Differenzen, durch die ſich der Standpunkt verändert hätte. Seit dem Sturz der Scholaſtik iſt ein ſo lang dauernder Friede in der Philoſophie nicht wieder erreicht. Die eigentliche Philoſophie, die höchſte philoſophiſche Wiſſenſchaft war der Scholaſtik die Metaphyſik, ein Wort, deſſen Urſprung inſofern zweifelhaft, als ungewiß iſt, ob der Titel, den das jetzt Metaphyſik genannte Buch des Ariſtoteles trägt, vom Urheber ſelbſt ſich herſchreibt. Der wörtlichen Bedeutung nach wäre Metaphyſik die Wiſſenſchaft, welche auf diejenigen Gegenſtände ſich bezieht, die über das bloß Phyſiſche und Natürliche hinausreichen. Inſofern könnte ſie betrachtet werden als die Wiſſenſchaft, die ſich vorzugsweiſe mit Uebernatürlichem und Ueberſinnlichem beſchäftigt. In der That war dieß auch der Hauptgegenſtand der ehemaligen Metaphyſik. Gott an ſich und in ſeinem Verhältniſſe zu der Welt — die Welt ſelbſt, die in ihrer Totalität, als All gedacht, nicht mehr der Gegenſtand einer bloß phyſiſchen Vorſtellung oder Erkenntniß iſt — Anfang und Endabſicht der Welt — der Menſch als das Band zwiſchen der phyſiſchen und einer höheren Welt — Freiheit des menſchlichen Willens —

Unterſchied zwiſchen Gut und Bös, Urſprung dieſes Unterſchieds, Entſtehung des Uebels überhaupt, Geiſtigkeit der menſchlichen Seele, Fortdauer derſelben nach dem Tode — dieß machte allerdings den Hauptinhalt der Metaphyſik aus. Democh konnte man die angeführten nicht als ihre ausſchließlichen Gegenſtände betrachten; auch war ſie nicht Hyperphyſik, ſondern Metaphyſik, denn z. B. auch an der ſichtbaren Natur iſt nicht alles Gegenſtand einer bloß phyſiſchen Erforſchung, auch die ſinnliche Natur hat ihre metaphyſiſche Seite. Ferner, wenn auch das abſolut Ueberſinnliche, Gott, das Ziel aller metaphyſiſchen Beſtrebungen war, ſo kam es darauf an, die geiſtigen Mittel einer Erkenntniß dieſes Ueberſinnlichen zu finden. Dieſe nun fand die Metaphyſik in den drei verſchiedenen Arten von Erkenntniß, die daher auch als drei Quellen unſerer Erkenntniß ſich anſehen laſſen, und die man genau kennen muß, um in den Geiſt der alten Metaphyſik einzudringen, denn in der That war ſie nur durch Zuſammenſetzung oder Zuſammennehmung dieſer drei Quellen der menſchlichen Erkenntniß möglich.

Die erſte dieſer Quellen war der Verſtand, intellectus, unter welchem das Vermögen der allgemeinen Begriffe verſtanden wurde, welche angewendet auf die Erfahrung zu allgemeinen Principien werden.

Gleichwie man nämlich beobachten kann, daß im gemeinen wie im wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch gewiſſe Formen des Urtheilens und Schließens gleichſam inſtinktmäßig angewendet werden, und ſich beſtändig wiederholen — Formen, welche, wenn ſie, vom Stoff ihrer Anwendung befreit, in ihrer Reinheit oder Abſtraktion hingeſtellt werden, alsdann zum Inhalt der ſogenannten gemeinen oder formalen Logik werden — ſo war leicht wahrzunehmen, daß allen unſern Urtheilen und Schlüſſen gewiſſe letzte allgemeine Begriffe zum Grunde liegen, ohne welches jedes Denken, nicht bloß das philoſophiſche, unmöglich wäre. Wer keinen Begriff von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung hätte, könnte über nichts denken. Wenn der Chemiker den Erfahrungsſatz, daß der Hergang des Verbrennens in einer Verbindung des Sauerſtoffs der atmoſphäriſchen Luft mit dem verbrennenden Körper beſtehe, vorzüglich aus der Gewichtszunahme des verbrennenden Körpers, z. B. eines

Metalls im Verbrennen, und der dieſer Zunahme entſprechenden Abnahme des Gewichts der übrig gebliebenen Luft beweiſt, was ſetzt er dabei ſtillſchweigend voraus, ohne vielleicht ſelbſt ſich deſſen bewußt zu ſeyn? Nichts anderes als den Satz, daß die zufällige Erſcheinungsweiſe der Körper wechſeln könne, ohne daß die Subſtanz ſelbſt einer Zu- oder Abnahme unterworfen ſey, d. h. er unterſcheidet wenigſtens die Subſtanz der Körper von ihren Accidenzen — alſo er unterſcheidet Subſtanz und Accidens überhaupt. Ebenſo wenn irgend eine neue Erſcheinung die Aufmerkſamkeit des Naturforſchers erregt, und er die Urſache dieſer Erſcheinung zu ſuchen ſich aufgefordert fühlt, ſo ſetzt er hiemit, ohne ſich weiter deßhalb zu rechtfertigen, als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes den Begriff der Wirkung und Urſache ſo wie das Geſetz voraus, daß keine Wirkung in der Natur ohne eine beſtimmende Urſache möglich ſey. Weil in Folge dieſer allgemeinen Begriffe und Principien alles Denken, alles Hinausgehen über die bloße Sinnenvorſtellung ſelbſt erſt möglich wird, weil alſo mit dieſen Begriffen und Principien das Denken ſelbſt aufgehoben würde, ſo ſetzte man voraus, daß dieſelben mit der Natur des Denkens ſelbſt ſchon geſetzt, die dem Denken natürlichen oder, wie man ſpäter auch ſagte, dem Denken an- oder eingeborenen ſeyen, die man nicht erſt nöthig habe aus der Erfahrung zu ſchöpfen, dieſe gebe nur den Stoff ihrer Anwendung, ſie ſelbſt aber ſeyen ſchon mit dem menſchlichen Verſtande ſelbſt der Erfahrung vorausgegeben, in welcher Beziehung ſie dann auch wohl aprioriſche Begriffe und Geſetze genannt wurden.

Die erſte Quelle der Erkenntniß ſetzte alſo die alte Metaphyſik in den reinen Verſtand, den ſie als die Quelle oder als das Vermögen aller jener Begriffe und Geſetze beſtimmte, welche für uns mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet ſind. Dieſe wären nun aber ohne alle Anwendung, wenn die Erfahrung nicht hinzukäme.

Als zweite Quelle der in der Metaphyſik zu erzeugenden Erkenntniſſe wurde alſo die Erfahrung angeſehen, welche dann wieder in die innere und äußere unterſchieden wurde, je nachdem ſie uns von Erſcheinungen oder Zuſtänden außer uns oder in unſerem eignen Innern

belehrt. Die Erfahrung offenbart uns nicht das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende, sondern eben nur das Besondere, Zufällige und Vorübergehende der Dinge. Aber eben dieses Besondere und Zufällige an den Dingen ist der eigentliche Stützpunkt der Wissenschaft, das worauf sie sich in Erzeugung von Erkenntniß und Wissenschaft stützt, denn dieß wurde nebenbei immer vorausgesetzt, daß die Metaphysik nicht eine schon gegebene und ohne unser Zuthun vorhandene Wissenschaft, sondern eine erst zu erzeugende sey. In jenen allgemeinen Begriffen und Gesetzen des Verstandes liegt durchaus keine erzeugende Thätigkeit, diese für sich würden nichts produciren, in ihnen für sich liegt kein wirkliches Wissen; schon Aristoteles sagt das bedeutende Wort: scire est agere, intelligere est pati; wir scheinen uns eher passiv gegen die Nothwendigkeit zu verhalten, welche jene Begriffe und Principien unserm Denken auflegen; ebenso ist das, was wir unmittelbar aus der Erfahrung schöpfen, etwas, was wir nehmen, aber nicht hervorbringen.

Die erzeugende Thätigkeit, welche erst die philosophische genannt werden kann und durch die uns erst Metaphysik entsteht, hat nur ihre Voraussetzungen in jenen beiden ersten Quellen der Erkenntniß, in dem Intellectus und der Erfahrung. Dasjenige Vermögen aber, welches sich dieser Voraussetzungen als Stützpunkte bedient, um vermittelst derselben zu demjenigen zu gelangen, was uns weder unmittelbar durch den reinen Verstand (der überhaupt nichts Concretes, Wirkliches, also noch weniger etwas Persönliches gibt) noch durch die Erfahrung gegeben ist — dieses weder durch den reinen Verstand noch durch die Erfahrung Gegebene ist eben das absolut Uebersinnliche — das Vermögen also, das uns in den Stand setzt, von jenen beiden Voraussetzungen aus zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zu gelangen (eine Erkenntniß, die, wie sich hieraus von selbst ergibt, auf jeden Fall nur eine vermittelte seyn kann) ist eine dritte Quelle der Erkenntniß überhaupt, und die unmittelbare Quelle der frei erzeugten Erkenntnisse. Es ist die ratio, die Vernunft, als das Vermögen zu schließen. Dieses Vermögen zu schließen besteht lediglich in der Anwendung der allgemeinen, mit dem Verstand selbst gegebenen Principien auf das in der Erfahrung vorliegende Zufällige,

wodurch wir auf ein Drittes geführt werden, das über die beiden erhaben, zugleich mit beiden etwas gemein haben muß, oder beide vereinigt, nämlich auf das schlechthin Allgemeine, das als solches zugleich ein Concretes ist, oder auf das absolut Concrete, das, eben darum weil es dieß ist, zugleich das schlechthin Allgemeine ist, auf Gott als die wahrhaft allgemeine Ursache, der doch zugleich als solche (als allgemeine Ursache) ein Persönliches und darum Besonderes ist; dieß nämlich glaubte die Metaphysik bloß durch die Vernunft, als Vermögen zu schließen, erreichen zu können. Indem ich die durch die Erfahrung gegebenen Erscheinungen in dem Begriffe Welt zusammenfasse, und diese selbst als das Zufällige (das auch nicht seyn könnte), obwohl Seyende bestimme, indem ich sodann auf dieses existirende Zufällige das allgemeine Verstandesgesetz anwende, daß nämlich alles das, was sich als bloße Wirkung, d. h. als ein auch nicht seyn Könnendes, verhält (denn dieß ist der eigentliche Begriff der Wirkung), nicht ohne eine Ursache, sondern nur durch eine bestimmte Ursache zur Existenz bestimmt seyn kann, so erhebe ich mich eben damit theils zum Begriff einer absoluten Ursache, durch welche die Welt, d. h. der Complex aller speciellen und bloß relativen Ursachen und Wirkungen, selbst zum Daseyn bestimmt ist, theils zur Einsicht in die Existenz dieser absoluten Ursache, welche zu erkennen als das letzte und höchste Ziel aller Metaphysik betrachtet wurde. — Im allgemeinen also beruht die ehemalige Metaphysik auf der Annahme, durch Anwendung der allgemeinen Begriffe und Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene schließen zu können auf das was über aller Erfahrung ist. Man hat diese Metaphysik in neuerer Zeit geringschätzig die Verstandesmetaphysik genannt. Es wäre wohl zu wünschen, daß man von jeder Philosophie dasselbe sagen könnte, nämlich daß überhaupt Verstand in ihr sey[1].

Nachdem nun aber die Grundlagen dieser Metaphysik erklärt sind, wird es keine Schwierigkeiten haben, begreiflich zu machen, auf welche Weise der Moment kommen mußte, wo es unmöglich war, bei dieser

[1] Man vergleiche die parallele Exposition über die Methode der alten Metaphysik in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 261. 262. D. H.

Metaphysik stehen zu bleiben, und die Philosophie genöthigt wurde sich immer weiter von ihr zu entfernen. Es fällt nämlich gleich auf, daß jene Metaphysik die Quellen, aus denen sie ihr Wissen schöpft, Erfahrung, Verstand und Vernunft, diese drei Vermögen ohne weitere Rechtfertigung annimmt und voraussetzt. Nun kann es aber nicht fehlen, daß im Fortgang der Zeit diese Quellen selbst Gegenstände des Zweifels oder wenigstens der Kritik werden; sowie dieß geschieht, muß sich die Gestalt der Philosophie ändern. — Cartesius war der erste, der einen entschiedenen Zweifel gegen die äußere, sinnliche Erfahrung aussprach, und sie eben damit als Princip der Erkenntniß aufhob, da sie selbst nun zum Gegenstand wurde. Der Zweifel konnte sich nicht darauf beziehen, daß wir uns die Außendinge nothwendig vorstellen, sondern die Frage war, ob wir nicht eben darin getäuscht werden, etwa von einem Gott, der diese Vorstellung der äußern Dinge bloß uns hervorbringt, ohne daß sie außer uns existiren, eine Meinung, welche Malebranche, behauptend, daß wir alle Dinge nur in Gott sähen, und später der berühmte Berkeley sogar aussprachen. Hierin lag schon die Forderung, die Nothwendigkeit der Dinge selbst darzuthun.

Zuerst also wurde die Erfahrung als sichere Quelle der Erkenntniß angegriffen und selbst in Zweifel gestellt.

Aber noch vor Cartesius hatte der berühmte Baco von Verulam im Gegentheil die Sinnenerfahrung als die einzig ächte ursprüngliche Quelle aller Erkenntniß geltend gemacht, und, ermüdet von den Syllogismen der Schulmetaphysik, gegen diese ganze Art und Weise zu verfahren, das ganze Geschlecht der allgemeinen Begriffe und der auf sie gebauten Schlüsse das allgemeinste Mißtrauen erregt. Induktion, Combination, Analogie sollten die Mittel seyn, erst zu dem in allen Erscheinungen Uebereinstimmenden, Gleichen, Identischen, und so zuletzt selbst über die einzelnen Erscheinungen hinauszukommen, sich zum Allgemeinen derselben zu erheben. Dieser Zurückführung der Wissenschaft auf die unmittelbare Erfahrung als ausschließliche Quelle hatte schon das Materielle menschlicher Kenntnisse Erweiterungen zu danken, gegen welche die mühsam und künstlich auf syllogistischem Wege gewonnenen Sätze der

Metaphysik gering und dürftig erscheinen. Alles wandte sich dieser unmittelbaren Quelle von Erkenntniß zu, und von der, welche der Metaphysik noch als eine besondere und unabhängige gegolten hatte, vom reinen Verstande ab, bis durch John Locke, später durch David Hume jene zweite Quelle, der intellectus purus, seine von der Erfahrung unabhängige Auktorität und Bedeutung völlig verlor, indem Locke bekanntlich jene allgemeinen Begriffe und Grundsätze mit Hülfe der auf Erfahrung sich beziehenden Reflexion am Ende selbst nur aus Erfahrung geschöpft, eigentlich also nur noch subjektiv mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet seyn ließ. Sowie aber die Macht und das von aller Erfahrung unabhängige Ansehen dieser aprioristischen Begriffe und Grundsätze gebrochen war, war auch der Nerv der eigentlichen Metaphysik durchschnitten. Leibniz fühlte dieß wohl, und von nun an wurde eben darum die Frage, ob es von der Erfahrung unabhängige, uns angeborne Begriffe gebe, zu einer Hauptfrage für die Philosophie. Das Hauptwerk Leibnizens gegen Locke war sein Essai sur l'entendement humain, der aber so wenig als andere Bemühungen von Leibniz außer Deutschland den sich überall Bahn brechenden Empirismus aufhielt. — Von nun an also gab es für die Metaphysik nicht mehr zwei differente Grundlagen, sondern nur noch eine homogene — die Erfahrung; denn auch die früher für nothwendig und dem Verstande a priori einwohnend erachteten Begriffe und Gesetze waren nur noch Resultate einer entweder durch beständige Wiederholung zur Gewohnheit gewordenen oder einer durch Reflexion gesteigerten Erfahrung. Aus bloß Homogenem aber läßt sich nichts mehr schließen, a und a gewähren keine Möglichkeit eines Syllogismus; was zuvor für an sich, nämlich unabhängig von aller Erfahrung, allgemein gegolten hatte, verlor diesen Charakter, und wurde selbst zu einem Besonderen, Particularen, oder von bloß zweifelhafter Allgemeinheit. Aber schon der logische Grundsatz: ex puris particularibus nihil sequitur, zeigt, daß auf diese Weise keine syllogistische Philosophie mehr möglich war. So war also die ehemalige Metaphysik, die schon längere Zeit nur noch eine conventionelle Geltung gehabt hatte (sie bestand in den Schulen

eigentlich bloß noch vermöge eines ſtillſchweigenden Uebereinkommens), im Grunde ſchon vor Kant geſtürzt, und das eigne Geſchäft Kants war nur, ihr vollends einen gleichſam formell und durch alle Inſtanzen kunſtgerecht geführten Proceß zu machen. Wenn man den ſeit dieſem Sturze der alten Metaphyſik eingetretenen Wechſel der Syſteme, die Unruhe, die damit in alle Wiſſenſchaften, beſonders auch in das akademiſche Studium gebracht worden, allein im Auge hätte, ſo könnte man bedauern, daß jener Zuſtand von Abgeſchloſſenheit, in dem ſich früher die Philoſophie befand, aufgehoben worden; allein es gab kein Mittel ihn zu erhalten, wenn man nicht den menſchlichen Geiſt ſelbſt zu einem abſoluten Stillſtand bringen wollte. In die Länge konnte dieſer ſich mit jener philoſophiſchen Erkenntnißweiſe ſchon darum nicht begnügen, weil die ſo erzeugte Erkenntniß immer eine bloß künſtliche, weil der Zuſammenhang, den ſie erreichte, nur ein Zuſammenhang in unſerm Gedanken, aber nicht in der Sache ſelbſt war. Auf dem Wege jenes bloß ſyllogiſtiſchen Wiſſens wurde überhaupt nur erreicht, daß der Satz, der einen gewiſſen Inhalt ausſprach, nicht aber daß dieſer Inhalt ſelbſt als ein nothwendiger eingeſehen war. Es ließ ſich wohl aus dem Grundſatz der Subſtantialität der Schluß ziehen, daß den Erſcheinungen und Bewegungen unſeres Innern eine Subſtanz zu Grunde liege, die man Seele nennt (überhaupt wurden die Gegenſtände ſelbſt aus der Erfahrung oder dem gemeinen Glauben aufgenommen, wie z. B. eben der Begriff der menſchlichen Seele; die Gegenſtände waren gegebene, und es kam bloß darauf an zu ihnen die rechten Prädicate zu finden); das Wiſſen in Anſehung der menſchlichen Seele beſtand bloß darin, daß man ſie als Subſtanz betrachtete, die alsdann ferner durch neue Schlüſſe als ein unkörperliches, immaterielles und eben darum auch unauflösliches oder unzerſtörliches Weſen beſtimmt werden ſollte. So weit konnte man glauben im Beſitz der allgemeinen Wahrheit zu ſeyn: es gibt immaterielle, unkörperliche Weſen = Seelen, welche unzerſtörlich ſind; aber auf die Frage, warum gibt es ſolche Weſen, fand ſich keine Antwort; die Nothwendigkeit der Exiſtenz ſolcher Weſen war nicht eingeſehen. Der große Umſchwung der ſpäteren Zeit beſtand

eben darin, daß man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, daß man der Gegenstände selbst sich zu versichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philosophie, es sey bei ihr um gewisse Sätze oder Aussagen zu thun, die man gleichsam als eine Beute davontragen könne. Aber so ist es nicht mehr. Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der frühern Metaphysik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtseyn ganz einfach vorausgesetzt wurden. Dieser Inhalt blieb darum der Vernunft immer nur ein äußerlicher. Selbst das Seyn zugegeben, war die Natur, das Wesen des Gegenstandes der Vernunft unbegreiflich, so daß man an dem Seyn nichts hatte. Man konnte etwa glauben, es sey der Satz bewiesen: Nothwendig ist es wegen der offenbar zweckmäßigen Einrichtung der Welt, ihr einen intelligenten und freien Urheber vorauszusetzen; aber die Natur, das Wesen dieses intelligenten Welturhebers war damit nicht eingesehen, auch er blieb der Philosophie ein bloß Aeußerliches, der Zusammenhang zwischen ihm und der Welt war ein bloß nominneller (bei dem im Grunde nichts gedacht wurde), kein reeller, und mit dem eine wirkliche Einsicht verbunden gewesen wäre. Denn wenn ich nicht einsehe, auf welche Weise ein außer der Welt zu denkendes, ein über sie erhabenes Wesen eine von ihm verschiedene und außer ihm gesetzte Welt hervorbringen könne, so kann diese Voraussetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluß auf das Leben seyn, aber meine Einsicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verstand. Denn selbst von dem Menschen würde uns die Einsicht, daß er ein des freien Wollens und Handelns fähiges Wesen sey, keinen wirklichen Begriff geben, wenn mit diesem Gedanken nicht in unserer Vorstellung zugleich eine Kenntniß der Mittel und Werkzeuge seines freien Handelns, eine Kenntniß der physischen Möglichkeit seines Handelns verknüpft wäre. Diese Art des Wissens mußte aber früher oder später dem menschlichen Geist ungenügend erscheinen, entweder mußte er alle Metaphysik, d. h. alle Erkenntniß des außer und über der Erfahrung Liegenden, aufgeben, oder er mußte einen andern Weg suchen zu derselben zu gelangen.

Die Brücke, über welche die Metaphysik aus der Sinnenwelt in das Uebersinnliche zu gelangen dachte, waren die allgemeinen rationellen Grundsätze, vornämlich der Grundsatz der Causalität. Waren diese als allgemein und absolut gültige hinweggenommen, so fehlte es an jener Brücke. Aber eben damit war der Metaphysik ihre höchste und letzte Richtung genommen. Kann sie über die bloße Sinnenwelt nicht hinauskommen, so fällt das hinweg, was ihr allein Werth und Bedeutung gibt. Es mußte daher besonders der Angriff David Humes (dessen Schriften mehr als einmal ins Deutsche übersetzt wurden) in Kant den Geist der alten Metaphysik wieder ebenso aufrufen, wie in Leibniz ihn Locke erweckt hatte. Nicht weniger indeß lag es im Interesse der Erfahrung und Erfahrungswissenschaften, daß der Charakter von der Erfahrung unabhängiger, ja diese selbst erst bedingender Geltung den allgemeinen Verstandesgesetzen, insbesondere dem Gesetze der Ursache und Wirkung, erhalten werde. Denn wenn die allgemeinen Verstandesgesetze, auf denen aller Zusammenhang in der Erfahrung und alle Möglichkeit einer Erfahrungswissenschaft beruht, bloß die Folgen einer zufälligen Angewöhnung sind, so ist es auch mit jeder Erfahrungswissenschaft zu Ende. In der That war dieß auch der bewegende Hauptgedanke in Kant; er wollte wenigstens Erfahrungswissenschaft retten, da er sich nicht verbergen konnte, daß, wenn auch auf Gegenstände der Erfahrung und also innerhalb der Welt der Erfahrung jene Grundsätze mit größter Sicherheit angewendet werden, die syllogistische Anwendung derselben auf außerhalb aller Erfahrung liegende Gegenstände nur einen höchst unsicheren und gebrechlichen Zusammenhang gewähre. Wird doch selbst in Bezug auf Gegenstände, die nicht ihrer Natur nach, sondern nur zufällig und vorjetzt noch außer unserer unmittelbaren Erfahrung liegen, die Unsicherheit solcher Schlüsse empfunden. So glaubte man vor Entdeckung des Uranus Ursache zu haben auf die Existenz eines Planeten außer Saturn zu schließen, späterhin auf Existenz eines Planeten zwischen Mars und Jupiter, wegen des zu großen Zwischenraums zwischen beiden. Aber so sehr man sich besonders im letzten Falle auf eine arithmetische Progression stützen zu können glaubte, die man in der gegen-

seitigen Entfernung der Planeten voneinander gefunden haben wollte: so froh war man gleichwohl, als die Erfahrung zwar nicht einen Planeten, sondern, die Forderung der Wissenschaft gleichsam übertreffend, vier Planeten in jenem Raum wirklich zeigte, freilich vier, die nun als Aequivalent eines einzigen betrachtet werden mußten. Um so weniger konnte man sich dieß bei Gegenständen außer der Erfahrung verhehlen, und schon hiedurch begreift es sich, wenn Kant die von allem Sinneneindruck unabhängige Autorität der allgemeinen Verstandesgesetze zwar für den Kreis der Erfahrung, aber auch nur für diesen vertheidigte, wovon denn freilich die Metaphysik im bisherigen Umfange, inwiefern sie nämlich auch Gegenstände in Anspruch nahm, die über aller Erfahrung lagen, keinen Vortheil hatte, während Kant allerdings die Möglichkeit einer eigentlichen Erfahrung, einer objektiven Erkenntniß der sinnlichen Dinge a priori gezeigt zu haben glaubte.

Was nun übrigens Kant weiter betrifft, so haben wir ihn von zwei Seiten zu betrachten, erstens in seiner Stellung gegen die frühere Metaphysik und zweitens in seiner Stellung gegen die Philosophie überhaupt; inwiefern nämlich seine Kritik nicht auf das Materielle der frühern Philosophie, sondern vorzugsweise auf die Grundlage der ehemaligen Metaphysik sich bezog. Dieß konnte nicht geschehen, ohne daß er zugleich selbst eine Theorie der menschlichen Erkenntniß aufstellte, durch die er denn der Urheber einer ganz neuen Wendung der Philosophie geworden ist.

Was also Kants kritische Stellung betrifft, so hatte er sich diese allerdings zunächst gegen die unmittelbar vorausgegangene Leibniz-Wolffsche Philosophie gegeben, er selbst war bei dieser Philosophie hergekommen, in dieser Hinsicht konnte seine Kritik von keiner allgemeinen Wirkung seyn, insofern sich nämlich jene Art von Philosophie niemals allgemeine Geltung erworben hatte, und wenigstens nicht für die gelten konnte, mit welcher die Existenz der Metaphysik stehe oder falle. Dagegen nun, inwiefern sie sich auf das letzte Resultat aller Metaphysik bezog, auf dasjenige, um dessen willen es eigentlich allein eine Metaphysik gab, so weit war Kants Kritik entscheidend für die ganze Zukunft

der Metaphysik. Bekanntlich baute sich die ehemalige Metaphysik aus vier verschiedenen Wissenschaften auf. Die erste war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß sie die ersten und allgemeinsten Bestimmungen des Seyenden, alle diejenigen Begriffe enthalten sollte, die sich vom höchsten Begriff des Seyenden überhaupt (des Ens) ableiten lassen; in der durch Kant eingeführten Sprache war sie die Wissenschaft der allgemeinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Der Ontologie folgte die rationale Kosmologie und Psychologie; aber die Krone dieser verschiedenen Wissenschaften war die sogenannte natürliche oder rationale Theologie, die freilich den Begriff Gottes einfach aus der Erfahrung oder Ueberlieferung aufnahm, dagegen sich zur Hauptaufgabe setzte, die Existenz Gottes zu beweisen. Man kann nicht behaupten, daß Kant in seiner Kritik der sogenannten Beweise für die Existenz Gottes durchaus das Richtige getroffen, namentlich in dem sogenannten ontologischen Argument (von dem in der Folge ausführlich die Rede seyn wird) hat er meines Erachtens den eigentlichen Fehler des Schlusses nicht einmal entdeckt, und überhaupt ist in Kants Kritik der rationalen Theologie das positive Resultat derselben wichtiger als das negative. Das positive war, daß Gott nicht der zufällige, sondern der nothwendige Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee sey. Dieß war keine Behauptung wenigstens der zunächst vorausgegangenen Metaphysik oder überhaupt der Metaphysik, wenn wir nicht etwa auf Platon und Aristoteles zurückgehen, welchem letzteren Gott ebenfalls das nothwendige Ende war. Der späteren Metaphysik war im Grunde der Begriff Gottes ebenso zufällig wie alle anderen. Dem positiven schloß sich nun aber das negative Resultat an, daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur Ende bleiben müsse, das nie zum Anfang, also zum Princip einer Wissenschaft werden könne, oder, wie er sich ausdrückt, daß diese Idee stets nur von regulativem, nie von constitutivem Gebrauche sey, d. h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht — dieß liegt eben im Begriffe eines regulativen Princips —, aber daß sie mit dieser

Idee selbst nichts anfangen kann, diese Idee nie zum Anfang irgend eines Wissens machen kann. Theoretisch war mit diesem negativen Resultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf diesen nur als Herrn der Wirklichkeit beziehen; denn ein Wesen, das dieses nicht ist, kann nie Gegenstand einer Religion, und nicht einmal eines Aberglaubens werden. Dieß konnte aber nach dem negativen Resultat der Kantschen Kritik nie der Fall seyn: denn war Gott als Herr der Wirklichkeit erkennbar, so gab es eine Wissenschaft, für die er Princip war, in der die Wirklichkeit von ihm abgeleitet werden konnte; aber dieß leugnete Kant. — Noch weniger blieb ein mögliches Verhältniß der natürlichen Theologie zur geoffenbarten Religion übrig. Die geoffenbarte Religion setzt den sich offenbarenden, also den wirkenden und wirklichen Gott voraus. Von dem als existirend bewiesenen Gott, den die alte Metaphysik zu haben glaubte, war ein Uebergang zu dem sich offenbarenden möglich; von dem Gott, der nur die höchste Vernunftidee ist, könnte nur in einem höchst uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er dem Bewußtseyn sich offenbare, in einem ganz andern, als in welchem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung spricht.

Indem nun aber Kant die alte Metaphysik zerstörte, wurde er zugleich Urheber einer ganz neuen Wissenschaft, da er unter dem bescheidenen Namen einer Kritik der reinen Vernunft eine vollständige und erschöpfende Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens aufgestellt zu haben behauptete.

Kant in seiner Theorie der Erkenntniß (welche indeß die verschiedenen Vermögen nur aus der Erfahrung, im Grunde als zufällige aufnimmt) fängt von der Sinnlichkeit an, die, wie er sagt, den ursprünglichen Stoff aller unserer Vorstellungen liefert, welche sich nämlich entweder auf Dinge außer uns, oder auf Vorgänge in uns, in unserem eignen Bewußtseyn beziehen. Jene nehmen wir durch die äußeren, diese durch den inneren Sinn wahr. Aber an diesen sinnlichen Vorstellungen entdecken sich zwei Formen, welche als Bedingungen aller sinnlichen Anschauung nicht erst aus dieser geschöpft seyn können; also einer

urſprünglichen Einrichtung unſeres Erkenntnißvermögens zufolge in uns a priori, der wirklichen Anſchauung voraus, gleichſam präformirt ſeyn müſſen, obgleich ſie erſt bei der wirklichen Anſchauung zur Anwendung kommen. Dieſe zwei Formen ſind für den äußeren Sinn der Raum, für den inneren die Zeit. Alles Aeußere ſchauen wir in dem Raum, alles was in uns ſelbſt vorgeht, alſo z. B. die Vorſtellung der äußeren Gegenſtände ſelbſt, in der Zeit an.

Von der Sinnlichkeit geht Kant zu jener zweiten Quelle der Erkenntniß, dem Verſtande über, der ſich zur Sinnlichkeit verhält wie Spontaneität zur Receptivität. Durch die erſte (ſo drückt er ſich aus) wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch den zweiten wird er gedacht, und zwar nach Begriffen, die ſich a priori auf die Gegenſtände beziehen, die wir nicht aus den Gegenſtänden ſelbſt erſt geſchöpft haben, wobei ſich jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken läßt, daß uns durch die bloße Receptivität unmöglich ſchon der Gegenſtand gegeben ſeyn kann. Denn ſo allgemein und unbeſtimmt wir auch den Begriff Gegenſtand denken mögen, ſo ſind in dieſem bereits Verſtandesbeſtimmungen anzutreffen, doch wenigſtens die, daß er ein Seyendes, ein Wirkliches iſt; dieſen Begriff zählt aber Kant ſelbſt erſt unter den Kategorien auf; was als Gegenſtand erſcheinen ſoll, kann daher nichts allein durch die Receptivität Gegebenes ſeyn, der Gegenſtand als ſolcher ſetzt nach Kants eigner Theorie ſchon eine Anwendung der Kategorien, wenigſtens der allgemeinſten, des Seyenden, voraus. Was nun alſo durch die Sinnlichkeit gegeben iſt, kann noch nicht der Gegenſtand, ſondern der bloße Sinneneindruck ſeyn. Allerdings iſt der Uebergang von der Senſation, dem Sinneneindruck, zu der Vorſtellung eines Gegenſtandes in unſerem Bewußtſeyn ein ſo ſchneller, unmittelbarer, daß man glauben könnte, die letzte ſey mit dem erſten, dem Sinneneindruck, ſchon gegeben. Aber daß dieß nicht der Fall iſt, zeigt ſich, wo ich den Gegenſtand nicht näher, ſondern nur als Gegenſtand überhaupt beſtimme. Wenn ich im Dunkeln auf etwas ſtoße, ſage ich: hier iſt etwas, d. h. ein Seyendes, ein Gegenſtand überhaupt. Ein Seyendes überhaupt kann aber doch nun und nimmermehr durch die Senſation gegeben ſeyn, dieß iſt ein

offenbarer Begriff, und kann nur im Verstande gedacht werden. Wenn daher Kant den Gegenstand schon durch die Sensation oder Receptivität gegeben seyn läßt, so ist dieß wenigstens ein ungenauer Ausdruck. Denn übrigens erkennt Kant auf das bestimmteste, daß der Sinneneindruck zur Vorstellung und zu objektiver Erkenntniß erst durch diejenigen Begriffe erhoben werde, welche er als unabhängig von dem Sinneneindrucke, a priori, zufolge der bloßen Natur unseres Erkenntnißvermögens in uns vorhanden annimmt. Ich sage nichts über die Art, wie sich Kant diese Begriffe verschafft, nichts darüber, wie er sich einer vollständigen Aufzählung derselben versichert zu haben glaubt. Die Kantsche Tafel der zwölf Kategorien behauptete zehn bis zwanzig Jahre lang in der deutschen Philosophie ein Ansehen, kaum geringer als die Tafeln der zehn Gebote, und jedermann glaubte nach dieser Tafel alles abhandeln zu müssen; indeß möchte sie bei näherer Betrachtung einer bedeutenden Reduktion unterliegen. Allein dieß würde Gegenstand einer speciellen Beurtheilung der Kantschen Lehre seyn, welche hier nicht nach ihrem besonderen Inhalte, sondern nach ihrer allgemeinen Bedeutung zur Sprache kömmt.

Inwiefern nun Kant den allgemeinen Verstandesbegriffen eine von der wirklichen Erkenntniß unabhängige, dieser vorausgehende Wurzel schon im Erkenntnißvermögen anweist, hat er damit allerdings den bloß aposteriorischen Ursprung dieser Begriffe, den Locke, Hume und die ganze sensualistische Schule, die aus diesen beiden hervorgegangen waren, ihnen zuschrieb, beseitigt; aber nicht ohne daß er sie zugleich zu bloß subjektiven Formen des Erkenntnißvermögens herabsetzte, denen zwar in den Objekten, sofern sie Gegenstände unserer Erfahrung sind, nicht aber in den Gegenständen an sich, und unabhängig von der Erfahrung, etwas entspricht. Aber wenn wir nothwendige, dem Erkenntnißvermögen vorausinwohnende Begriffe annehmen, durch deren Anwendung sich uns der bloße Sinneneindruck zu wirklicher Erfahrung, zu objektiver Erkenntniß erhebt, so sind die Dinge, welche in der wirklichen Erfahrung vorkommen, dieser Theorie aus zwei Elementen zusammengesetzt; wir müssen an jedem Ding die Bestimmungen des Erkenntniß-

vermögens unterscheiden: die allgemeinste ist wohl die, daß es eben ein Ding, ein Gegenstand, d. h. überhaupt ein Seyendes, ein Wirkliches ist (das muß es schon unabhängig von den Kategorien seyn); eine nähere ist, daß es im Raum und in der Zeit sey (auch diese Bestimmung schreibt sich nach Kant zwar nicht von dem Verstande, aber doch von dem Erkenntnißvermögen her), und dann ferner, daß der Gegenstand Substanz oder Accidens, Ursache oder Wirkung ist — also an jedem von uns erkannten Dinge ist 1) das was zu ihm das Erkenntnißvermögen beigetragen, 2) das was in ihm unabhängig vom Erkenntnißvermögen übrig bleibt. Dieses aber ist das Unbekannte, gleich dem mathematischen x, wie Kant selbst es nennt, das im Eindruck gegenwärtig ist, von dem wir sogar diesen Eindruck, wollend oder nicht, herleiten müssen, das wir nicht eliminiren können. Wie könnte aber dieses, das wir doch nothwendig in Causalverbindung mit dem Eindruck denken, dieses x, ein allen Kategorien Vorausgehendes, durch Kategorien Unbestimmbares seyn, da wir es, wollend oder nicht, als Seyendes, Wirkliches, und demnach unter einer Kategorie denken müssen, da wir für dasselbe sogar keinen andern Begriff haben als eben den des Existirenden; dieses wenigstens bleibt, wenn wir auch alle anderen Bestimmungen hinwegnehmen: ein Existirendes muß es doch wenigstens seyn. Wie könnte es aller Bestimmungen ledig seyn, dieses, auf welches wir, wollend oder nicht, den Begriff der Ursache anwenden? Hier ist also ein offenbarer Widerspruch; denn einerseits soll jenes Unbekannte, x, der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es muß dieß, weil es erst deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlaßt), andererseits können wir doch nicht umhin, diesem Unbekannten ein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen zu geben, es z. B. als Ursache des Sinneneindrucks zu bestimmen. Wir müssen die Kategorien des Seyenden, der Ursache u. s. w. auf das anwenden, was der Voraussetzung nach außer allen Kategorien ist, was Kant selbst das Ding an sich nennt, d. h. als das Ding vor und außer dem Erkenntnißvermögen bezeichnet.

Sie sehen: es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen; man braucht nicht einmal die Frage aufzuwerfen, wie jenes

Ding, das an sich nicht im Raum und nicht in der Zeit und durch keine Kategorien bestimmbar ist, wie dieses gleichwohl hintennach in unserem Vorstellungsvermögen den Formen desselben sich füge, die Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens annehme, die bloß in unserem Subjekte ihren Grund haben. Die Hauptfrage bleibt immer: was ist es selbst dieses Ding an sich? Erst wenn ich dieses erkannt hätte, würde ich glauben, das eigentlich Wissenswerthe zu wissen. Dieses Ding an sich war also der Punkt des Anstoßes, über welchen die Kantsche Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem sie als selbständige Wissenschaft scheitern mußte. Man drängte sie gleich anfangs, entweder dieses Ding an sich auch noch wegzuwerfen, d. h. sich als vollkommenen Idealismus zu erklären, der die ganze Welt in eine Welt der bloßen nothwendigen Vorstellung verwandle, oder zu bekennen, daß hier das Denken ausgehe, daß diese verschiedenen Elemente sich schlechterdings nicht zusammen denken lassen. Kant selbst schien schwankend; es finden sich einzelne Aeußerungen, die sich nur mit einem vollkommenen Idealismus vereinigen lassen (ich verweise Sie deßhalb auf eine Zusammenstellung, die Sie in Jacobis David Hume oder ein Gespräch über Idealismus und Realismus finden); aber freilich widersprechen diesen Aeußerungen andere, durch welche das Ding an sich festgehalten war; ja Kant hat der zweiten Ausgabe seiner Kritik sogar eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus eingeschaltet. Kant ist also bei diesem Widerspruch als einem für ihn unüberwindlichen stehen geblieben. Klar ist aber, daß die wissenschaftliche Entwicklung nicht ebenso bei dieser Theorie stehen bleiben konnte. Kant behauptet, daß es eine Erkenntniß der Dinge a priori gebe, aber von dieser Erkenntniß a priori nimmt er gerade die Hauptsache, nämlich das Existirende selbst, das An sich, das Wesen der Dinge aus, das was eigentlich in ihnen Ist; denn das was in den Dingen erscheint, vermöge der angeblichen Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens, ist nicht eigentlich in ihnen — was ist aber dasjenige, was zuletzt auch unabhängig von den Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens in ihnen ist? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächste Schritt war daher die

Einsicht, daß, wenn es eine Erkenntniß der Dinge a priori überhaupt gebe, auch das Existirende selbst sich a priori einsehen lasse, daß Materie und Form der Dinge miteinander und von derselben Quelle sich ableiten müssen. Dieser Gedanke kam in Fichte zur Wirkung, dessen großes, unvergeßliches Verdienst immer dieses bleiben wird, zuerst die Idee einer vollkommen apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfaßt zu haben. Hat er diese in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, so ist der Philosophie doch ein großes Vermächtniß von ihm geblieben, nämlich der Begriff absoluter, nichts voraussetzender Philosophie, in der nämlich nichts als anderswoher gegeben angenommen, sondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verstandesmäßiger Folge abgeleitet seyn soll[1]. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philosophie die Kritik des Erkenntnißvermögens machte, hatte dadurch der Philosophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieses Eine allgemeine Prius, wie es dieser Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich, und zwar in dem Ich des menschlichen Bewußtseyns; sein System war vollkommener Idealismus, ein System, für welches die ganze sogenannte objektive Welt kein wirkliches objektives Bestehen hat, sondern nur in den nothwendigen Vorstellungen des Ich da ist. Mit dem transscendentalen, d. h. überempirischen Actus, dessen Ausdruck das Ich bin ist, dem Selbstbewußtseyn, ist für jeden Menschen ein ganzes System von Existenzen gesetzt. Die Quelle, der erste Grund aller Existenz, ist im Ich, oder eigentlich im Ich bin, diesem zeitlosen Akt, durch den ein jedes Vernunftwesen zum Bewußtseyn kommt, mit diesem zeitlosen Akte ist wie mit Einem Schlage für dieses Individuum das ganze System äußerer Existenzen gesetzt. Also im Grunde nur das menschliche Geschlecht ist da, wie Fichte sich in einer seiner späteren populären Schriften ausdrückte, alles andere ist nur da in den nothwendigen Vorstellungen des Ich.

Es hätte nun freilich gegolten, aus der Natur des Ichs ein solches System nothwendiger Vorstellungen abzuleiten, das der objektiven, in

[1] Vergl. hiezu die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 369. D. H.

der Erfahrung daseyenden Welt entsprach. Fichte hielt sich dessen entbunden, die subjektive oder individuelle Energie, mit welcher er behauptete „Alles ist nur durch das Ich, und für das Ich", und die Widersprüche, in die sich Kant mit dem Ding an sich verwickelte, schienen ihm hinreichend zur Begründung. Insbesondere ist ihm die Natur nicht ein selbst-, sondern nur ein am Ich, als dessen Schranke, Daseyendes. Fiele das Ich hinweg, so hätte sie gar keinen Sinn; sie ist nur um das Ich einzuschränken, nicht in sich selbst auch ein Ichartiges und insofern ebenfalls Substantiales, sondern eben reines Nicht-Ich, eigentlich ein selbst Nichtseyendes, das im Urakt des sich-selbst-Setzens das Ich auf eine unbegreifliche Weise sich entgegensetzt, nur damit es etwas habe, wogegen es anstrebe, was es immer mehr aufhebe, wogegen es sich oder sein Bewußtseyn immer mehr erweitern könne. Fichte kommt daher auf die Natur erst in der praktischen Philosophie, namentlich im Naturrecht zu sprechen; wo er genöthigt ist, mehrere Iche in Wechselwirkung zu denken, deducirt er, daß jedes Vernunftwesen sich selbst und die anderen Vernunftwesen mit einem Körper setzen oder anschauen müsse, von dem er dann ferner weiß, daß er aus einer zähen und einer modificabeln Materie bestehen müsse; hier werden unter anderm auch als Bedingungen der Coexistenz vernünftiger Wesen, und so mittelbar des individuellen Selbstbewußtseyns, zwei Mittel oder Medien deducirt, durch welche die Vernunftwesen untereinander verkehren, ein Medium, das vermittelt, daß sie sich hören und vernünftige Gespräche miteinander führen können, die Luft, ein anderes, daß sie sich während des Sprechens zugleich sehen, das Licht: eine andere Bedeutung weiß er diesen großen Natur-Elementen nicht anzuweisen. Es ist leicht einzusehen, daß eine philosophische Natur-Wissenschaft, wenn er überhaupt an eine solche dachte, für ihn höchstens eine teleologische Deduktion der Natur seyn konnte, in denen er die ganze Natur, alle Bestimmungen derselben nur deducirte als Bedingungen des Selbstbewußtseyns der vernünftigen Individuen[1]; nur auf diese Weise ist es ihm gelungen, die Natur an das Selbstbewußtseyn, und zwar als Voraussetzung

[1] Man vrgl. was Schelling selbst an Fichte schreibt. Briefwechsel, S. 105. D. H.

desselben anzuknüpfen, aber ohne daß übrigens zwischen der Natur als Voraussetzung und dem Selbstbewußtseyn als Ziel oder Zweck irgend ein reeller Zusammenhang, eine andere Verbindung als durch die nothwendige Vorstellung stattfindet; er hätte im Grunde immer nur bewiesen, daß das Ich solche Welt mit solchen Bestimmungen und Abstufungen sich vorstellen müsse. Wer Fichte in der ganzen Energie seines Geistes kennen lernen will, muß an sein Hauptwerk: die Grundlage der Wissenschaftslehre verwiesen werden (Wissenschaftslehre war ihm Philosophie, und so Philosophie eigentlich auch Wissenschaft aller Wissenschaften, eine Bestimmung, deren Wichtigkeit sich in der Folge uns zeigen wird). Freilich wird selbst einer, der sich mit dem Studium der letzten Entwicklungen der Philosophie ausdrücklich beschäftigt, nicht ohne Ueberwindung heutzutage noch sich durch den Gang dieses Werkes hindurchfinden, obgleich es diesem Gange seiner Zeit nicht an Bewunderern fehlte, die darin ein non plus ultra der dialektischen Kunst, ein nicht zu übertreffendes Meisterstück sehen wollten, wie es später bei einer andern, übrigens bei weitem weniger ächt genialen und viel mechanischeren Philosophie geschah; denn ein ansehnlicher Theil Deutschlands hat sich in ein solches pedantisches Wesen hineingearbeitet, daß er, um ein Gleichniß von J. Möser zu brauchen, nicht das Mehl verlangt, sondern mit dem bloßen Klappern des Mühlwerks sich begnügt und seine Freude hat. In späteren Schriften, z. B. den hier in Berlin unter dem Titel: Anweisung zum seligen Leben, gehaltenen Vorlesungen — eine Schrift, nach der, weil sie verständlicher ist, vielleicht manche greifen dürften —, aber schon in den nächsten Erörterungen, welche der 1794—95 erschienenen Grundlage der Wissenschaftslehre folgten, arbeitete Fichte seine Vorstellungen immer mehr ins Populäre hinüber, wie er denn eine Schrift unter dem Titel: Sonnenklarer Bericht oder Versuch das Publikum zum Verständniß der Wissenschaftslehre zu zwingen, erscheinen ließ. Hier wurde die Sache freilich verständlich genug, aber in gleichem Verhältniß denen, die zuvor etwas Höheres in der Wissenschaftslehre erkannt hatten, ungenießbar. In noch späteren Schriften suchte er gewisse ihm anfänglich fremde Ideen mit seinen ursprünglichen in Verbindung zu

ſetzen. Aber wie war es möglich, mit dem abſoluten göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es ſey das einzige Reale, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, deſſen Grundlage vielmehr geweſen war, eines jeden Ich ſey die einzige Subſtanz? Fichte hätte in der That beſſer gethan, rein Er ſelbſt zu bleiben, da mit jenem Synkretismus ſeine Philoſophie nur ins Unbeſtimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch ſie zuerſt ausgezeichnet war, nur ins Charakterloſe ſich verlor.

Fichtes wahre Bedeutung iſt, der Gegenſatz des Spinoza geweſen zu ſeyn, inwiefern dieſem die abſolute Subſtanz bloßes todtes, unbewegliches Objekt war. Dieſer Schritt, die unendliche Subſtanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt beſtimmt zu haben (denn Ich iſt nur, was Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt iſt), dieſer Schritt iſt an ſich ſo bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eignen Händen daraus geworden iſt. Im Ich iſt das Princip einer nothwendigen (ſubſtantiellen) Bewegung gegeben, das Ich iſt nicht ein ſtillſtehendes, ſondern ein nothwendig ſich fortbeſtimmendes, aber Fichte benutzt dieß nicht. Nicht das Ich bewegt ſich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Proceſſes, durch den es zum Selbſtbewußtſeyn gelangt, und der ſelbſt durch die Natur hindurchgeht, wodurch dieſe erſt zu einer wahrhaft im Ich geſetzten wird: nicht das Ich ſelbſt bewegt ſich ihm, alles wird vielmehr an das Ich bloß äußerlich, durch ſubjektive Reflexion, durch Reflexion des Philoſophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ich, alſo nicht durch Bewegung des Gegenſtandes ſelbſt gewonnen, und jenes ſubjektive Anknüpfen an das Princip geſchieht durch ein bloßes Raiſonnement von ſolcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie geſagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen [1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 370. D. H.

Vierte Vorleſung.

Von zwei Seiten wurde Fichte beſtimmend für die ganze Folge der Philoſophie, 1) in der beſchränkten Form, die er dem Princip gegeben hat — beſchränkt, inwiefern es nur als Ich, und zwar als Ich des menſchlichen Bewußtſeyns, ausgeſprochen war — in dieſer beſchränkten Form war dennoch der Materie oder dem Weſen nach der wahre Ausgangspunkt jener aprioriſchen Wiſſenſchaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beſchränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menſchlichen Bewußtſeyns war, um auf das wahrhaft allgemeine Prius zu kommen, wie ich in der Folge ausführlicher darſtellen werde. Aber 2) ſchon eben dadurch, daß Fichte Ein abſolutes Prius forderte, war der Weg über Kant hinausgezeigt. Kant hatte ein dreifaches Aprioriſches, a) das der ſinnlichen Anſchauung — Raum und Zeit, b) das Aprioriſche der reinen Verſtandesbegriffe, c) das Aprioriſche der Begriffe, die er ſpeciell Vernunftbegriffe oder Ideen im engeren Sinne nannte, und denen er übrigens nur noch eine aprioriſch regulative, nicht, wie den Verſtandes-Kategorien, conſtitutive Bedeutung zuſchrieb. Aber über alles dieſes verſchiedene Aprioriſche hinaus lag ein Höheres, das ſelbſt wieder das gemeinſchaftliche Prius der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft war; was über allen jenen beſonderen Erkenntnißformen ſtand, konnte nur das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft ſelbſt ſeyn in der allgemeinſten und höchſten Bedeutung, in

welcher Kant selbst seine Kritik des Erkenntnißvermögens Kritik der Vernunft nannte, obwohl er dann Vernunft wieder als besonderes Erkenntnißvermögen bestimmte, nämlich als das speciell auf das Uebersinnliche sich beziehende. Der Grund, warum Kant die Vernunft als Vermögen der übersinnlichen Ideen specialisiren zu müssen glaubte, lag darin, daß die Vernunft allerdings, sowie sie zum Uebersinnlichen fortgeht, die Erfahrung nicht mehr zur Seite hat, also in ihrer Bloßheit oder für sich ohne Erfahrung dasteht; hier erscheint die Vernunft als Vernunft, während sie im Sinnlichen durch die Sinnlichkeit vermittelt erscheint. Aber sollte darum das Aprioriſche in den transscendentalen, alle Anschauung bedingenden Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, sollte das Aprioriſche in diesen Formen, denen doch gar nichts Empiriſches, Sensibles beigemischt ist, ein anderes seyn als eben das Aprioriſche der Vernunft, nur in besonderer Anwendung? Oder woher sollte das Nothwendige und Allgemeine, das in diesen Formen durch die Mathematik sich hervorhebt, herstammen, wenn nicht von der Vernunft? Von der Sinnlichkeit als solcher, die Kant als bloße Receptivität erklärt, gewiß nicht. Was also Kant transscendentale Sinnlichkeit nennt, ist eben nichts anderes als die Vernunft selbst in der besonderen Beziehung auf das Sinnliche; und ebenso, woher sollte sich die ausnahmslose Allgemeinheit und durchgängige Nothwendigkeit der Verstandesbegriffe herschreiben, wenn nicht von der Vernunft, die bei der Bildung und Anwendung derselben nur wieder in einer besonderen Funktion erscheint, indem sie die unter den Formen des Raums und der Zeit gegebenen Erscheinungen zur Einheit des Bewußtseyns, zur eigentlichen Erfahrung, zu verknüpfen sucht? Daß alsdann drittens in dem, was Kant speciell die Vernunft nennt, das eigentlich Aprioriſche der Vernunft sey, läßt sich nicht mehr verkennen, weil hier die Vernunft gleichsam mit sich allein und von der Erfahrung verlassen, also außer aller Beziehung zu etwas außer ihr ist. Und so mußte denn die von Fichte ausgesprochene Nothwendigkeit einer gemeinsamen Ableitung aller aprioriſchen Erkenntniß von Einem Princip, diese Nothwendigkeit mußte auf die absolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem absoluten Sinne, den ich so eben zu erklären

versucht habe, mußte somit auf den Begriff der unbedingten Vernunftwissenschaft führen, in welcher nicht mehr der Philosoph, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenüber steht, und das Erkennende so gut wie das Erkannte ist, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwissenschaft verdient, und erst die zu einer völlig unabhängigen und selbständigen Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft ist. Denn in dieser war die Vernunft nicht zu ihrer Selbständigkeit gelangt, eben weil sie sich auf bloß Gegebenes bezog, und wenn selbst das ganze Erkenntnißvermögen, wie Kant rühmte, richtig ausgemessen, die ganze Einrichtung desselben (wie Kant sich auszudrücken pflegte, als handle es sich von einer Maschine) durchschaut war, weil mit all dieser Einsicht dennoch das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft sich selbst unbegreiflich und undurchsichtig geblieben war, indem diese sogenannte Einrichtung wieder nicht aus der Vernunft selbst begriffen, sondern eine von außen gegebene war.

Wenn nun auf diese Weise der Begriff einer reinen Vernunftwissenschaft aufgestellt wird, welche von sich aus zu allem Seyn gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt, so ist es natürlich, die Frage aufzuwerfen, ob denn nun die Erfahrung die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntniß ganz bei Seite gesetzt, völlig ausgeschlossen seyn soll. Ich antworte: nichts weniger. Nur als Quelle der Erkenntniß ist sie ausgeschlossen. — Welches Verhältniß die Vernunftwissenschaft immerhin zur Erfahrung hat, werden Sie begreifen, wenn ich Folgendes vorausschicke.

Die Vernunft, sowie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder, was dasselbe ist, das Subjekt alles Seyns, und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Princip einer aprioriſchen Erkenntniß alles Seyenden. Nun fragt sich aber, was es ist, das auf diese Weise, nämlich a priori, an allem Seyenden erkannt wird. Ist es das Wesen, die Sache des Seyenden, oder daß es ist? Hier ist nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen ist, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes

ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder es selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, daß es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist. Dieses ist ein Erkennen, wobei freilich einleuchtet, daß wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich ist. Denn was ich im Erkennen als existirend erkenne, ist eben das Was, das quid, d. h. der Begriff des Dings. Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen — z. B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiß, was für eine sie ist, so erkenne ich den Begriff, den ich voraus von ihr hatte, in der vorliegenden, d. h. in der existirenden, wieder. Im Erkennen müssen immer zwei seyn, die zusammen kommen, das sagt das lateinische cognitio.

Schon hier also (gleich nach dieser Unterscheidung) wird es uns wahrscheinlich dünken, daß, wofern die Frage von dem Was ist, diese Frage an die Vernunft sich richtet, wogegen — daß irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, daß dieses Ist, d. h. daß es existirt, nur die Erfahrung lehren kann. Zu beweisen, daß es existirt, kann schon darum nicht Sache der Vernunft seyn, weil bei weitem das Meiste, was sie von sich aus erkennt, in der Erfahrung vorkommt: für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, daß es existire, es ist eben darin schon als ein wirklich Existirendes bestimmt. Also wenigstens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn, zu beweisen, daß es existirt; sie würde etwas Ueberflüssiges thun. Was existirt, oder bestimmter, was existiren werde, (denn das aus dem Prius abgeleitete Seyende verhält sich gegen dieses — das Prius — als ein Zukünftiges; vom Standpunkt dieses Prius aus kann ich also fragen, was seyn werde, was existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt) — dieß ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dieß läßt sich a priori einsehen, aber daß es existirt, folgt daraus nicht,

denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß überhaupt etwas existire, und daß insbesondere dieß Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

Ich habe, als ich diese Unterscheidung zuerst vortrug, wohl vorausgesehen, was geschehen würde; es haben manche über diese einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchst wichtige Unterscheidung sich ganz verwundert gezeigt; denn sie hatten in einer vorausgegangenen Philosophie von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Diese Identität, recht verstanden, werde ich gewiß nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her, aber eben den Mißverstand und die von letzterem sich herschreibende Philosophie muß ich wohl bestreiten. Indeß braucht man nicht sehr weit in Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften hineinzulesen, um auf den ersten Seiten wiederholt den Ausdruck zu finden: daß die Vernunft sich mit dem An sich der Dinge beschäftige. Nun mögen Sie fragen, was das An sich der Dinge sey. Etwa daß sie existiren, ihr Seyn? Keineswegs, denn das An sich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z. B. bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das An sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existirt oder nicht. — Daß eine Pflanze überhaupt ist, ist nichts Zufälliges, wenn nämlich überhaupt etwas existirt: es ist nicht zufällig, daß es überhaupt Pflanzen gibt, aber es existirt ja keine Pflanze überhaupt, es existirt nur diese bestimmte Pflanze, an diesem Punkte des Raums, in diesem Momente der Zeit. Wenn ich also auch einsehe, und vielleicht ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß — mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der bloße Begriff der Pflanze. Weiter wird es keiner bringen, und ich will gar nicht annehmen, daß irgend jemand meine, a priori oder aus der Vernunft beweisen zu können, daß diese bestimmte Pflanze hier oder jetzt existirt; er wird, wie viel er auch leiste, immer nur

bewiesen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt. — Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen seine eigne Absicht irren, und nichts ist leichter als in der Philosophie zu irren, wo jeder falsche Schritt von unendlichen Folgen ist, wo man überhaupt auf einem Wege sich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben ist. Der wahre Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der von dem er ausgeht. Nun der Grundgedanke selbst von Hegel ist, daß die Vernunft sich auf das An sich, das Wesen der Dinge bezieht, woraus unmittelbar folgt, daß die Philosophie, inwiefern sie Vernunftwissenschaft ist, nur mit dem Was der Dinge, ihrem Wesen sich beschäftige.

Man hat diese Unterscheidung so gedeutet, als hätte die Philosophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, also wohl bloß mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der Materie, dem Inhalt nach (dieß eben ist das Seyende in seinem An sich), nicht aber hat sie zu zeigen, daß es sey, indem dieß nicht mehr Sache der Vernunft, sondern der Erfahrung ist. Allerdings, habe ich das Wesen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze, begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze ist nicht etwas Nichtexistirendes, eine Chimäre, sondern etwas Existirendes, und in diesem Sinne ist es wahr, daß das Wirkliche nicht unserem Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches gegenübersteht, daß der Begriff und das Seyende eins ist, daß das Seyende den Begriff nicht außer sich, sondern in sich hat; aber dabei war nur von dem Inhalte des Wirklichen die Rede, in Bezug auf diesen Inhalt aber ist, daß es existirt, etwas rein Zufälliges: der Umstand, ob es existirt, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringste. — Ebenso, wenn man entgegenhält: die

Dinge existiren in Folge einer nothwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logischen Nothwendigkeit, vermöge der sie eben selbst vernünftig sind und einen Vernunftzusammenhang darstellen; wollte man aber daraus weiter schließen: also ist auch ihr Existiren, oder daß sie existiren, eine Nothwendigkeit, so wäre zu antworten: allerdings ist in den Dingen eine logische Nothwendigkeit, allerdings ist dieß nichts Zufälliges — so weit, bis zu dieser Einsicht ist die Wissenschaft vorgedrungen, daß z. B. zuerst das kosmische Princip in der Welt hervortritt und sich organisirt, alsdann die particulare Natur, die zunächst als unorganisch erscheint, erst über dieser das organische Reich der Vegetation und über diesem das Thierreich sich erhebt — dieß alles läßt sich a priori einsehen; aber man sieht; bei diesem allem ist nur von dem *Inhalte* des Existirenden die Rede: wenn es existirende Dinge gibt, so werden es diese seyn, und in dieser und keiner andern Folge, dieß ist der Sinn; daß sie aber existiren, weiß ich auf diese Weise nicht, davon muß ich mich anderwärts, nämlich aus der Erfahrung, überzeugen. Umgekehrt thut die Wirklichkeit nichts zu dem Was, und das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige. So z. B. die Untheilbarkeit des Raums ist nicht eine Sache des wirklichen Raums, und was im wirklichen Raum Ordnung, Symmetrie, Bestimmung ist, das ist alles logischen Ursprungs[1]. Sie begreifen so die Wichtigkeit jener Unterscheidung. Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift *das Wirkliche*, aber darum nicht *die Wirklichkeit*. Denn dieß ist ein großer Unterschied. Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer *einzelnen* Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existiren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht also neben ihr her, und *hier* ist eben der Punkt, wo sich das Verhältniß der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen läßt. Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschließen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das

[1] Vielleicht ist etwas diesem Gedanken Analoges in der angeblichen Platonischen Unterscheidung der *ἀριθμῶν εἰδητικῶν* und *μαθηματικῶν*.

Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder construirt, muß ihr daran gelegen seyn, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, daß das, was sie a priori gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn daß das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. — Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur Quelle, wie die ehemalige Metaphysik sie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf diese Weise hat die deutsche Philosophie den Empirismus, dem alle anderen europäischen Nationen nun seit einem Jahrhundert ausschließlich huldigten, selbst in sich, ohne darum Empirismus zu seyn. Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältniß aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant ist Gott der letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft — auch diesen also wird die Vernunft noch immer von sich aus nicht als zufälliges, sondern als nothwendiges Ende finden —, aber daß Gott existire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen a priori eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen. Was nun die Philosophie, sowie sie an diesem Punkt angekommen, beschließen werde, kann hier noch nicht erklärt werden. Ich muß zuerst auseinandersetzen, wie die Vernunftwissenschaft zu diesem Punkt kommt.

Wenn die mittelbar von Kant, unmittelbar von Fichte ausgegangene Philosophie in Bezug auf Kant nicht mehr bloße Kritik war, sondern Wissenschaft der Vernunft — Wissenschaft, in welcher die Vernunft von sich, d. h. von ihrem eignen ursprünglichen Inhalt aus, den Inhalt alles Seyns finden sollte, so fragt es sich, was der ursprüngliche, und also auch der allein unmittelbare Inhalt der Vernunft ist, der zugleich so beschaffen ist, daß von ihm aus — also mittelbar — zu allem Seyn zu gelangen ist. Die Vernunft ist nun nach Kant nichts anderes als Erkenntnißvermögen überhaupt, demnach ist die in uns gesetzte, aber auf dem Standpunkt der Philosophie uns zum Objekt gewordene, demnach selbst ganz objektiv zu betrachtende Vernunft die unendliche Potenz des Erkennens (denn das bleibt sie auch abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, abgesehen von ihrem Seyn in

irgend einem Subjekt). Potenz iſt das lateiniſche potentia, Macht, die Potenz wird dem Actus entgegengeſetzt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch ſagt man z. B.: die Pflanze im Keim ſey die Pflanze in der bloßen Potenz, in pura potentia, die wirklich ausgewachſene oder entwickelte Pflanze ſey die Pflanze in actu; hier wird Potenz bloß als potentia passiva, paſſive Möglichkeit, genommen; das Samenkorn nämlich iſt nicht unbedingt die Potenz der Pflanze, es müſſen noch äußere Bedingungen hinzukommen, daß dieſe Potenz zum Actus wird, — fruchtbarer Boden, Regen, Sonnenſchein u. ſ. w. Die Vernunft als Erkenntnißvermögen erſcheint freilich auch als potentia passiva, in wie fern ſie ein Vermögen iſt, das einer Entwicklung fähig und hinſichtlich derſelben allerdings auch von äußeren Einflüſſen abhängig iſt. Hier aber wird die Vernunft nicht als Erkenntnißvermögen, nicht ſubjektiv genommen, ſondern es wird ſchon derjenige Standpunkt der Vernunft vorausgeſetzt, auf welchem ſie ſich ſelbſt Objekt iſt — als Objekt genommen aber, wo alſo die Beſchränkungen vom Subjekt hinweggedacht werden, kann ſie nichts anderes ſeyn als eben die unendliche Potenz des Erkennens, d. h. die in ihrem eignen und urſprünglichen Inhalte, ohne von etwas anderem abhängig zu ſeyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur alles Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der unendlichen Potenz entſprechen kann. Es fragt ſich alſo, was dieſer urſprüngliche Inhalt iſt. Einen Inhalt ſcheint nun bloß ein wirkliches Erkennen, nicht aber die bloße unendliche Potenz des Erkennens haben zu können, und doch hat dieſe einen ſolchen; — nur freilich — dieß läßt ſich zum voraus bemerken — muß es ein Inhalt ſeyn, der noch nicht ſchon ein Erkennen iſt, ferner den ſie ohne ihr Zuthun hat, ohne einen Actus von ihrer Seite; ſonſt hätte ſie aufgehört die reine Potenz des Erkennens zu ſeyn; es muß ihr an- und eingeborener Inhalt ſeyn, ein mit ihr ſelbſt geſetzter (wie man z. B. von Gaben und Talenten ſagt, die man ſich nicht ſelbſt erworben), ein Inhalt, den alles wirkliche Erkennen vorausſetzt, den ſie alſo auch vor allem wirklichen Erkennen hat, den wir daher ihren aprioriſchen Inhalt nennen können, welchen nunmehr nach dieſer Erklärung nicht ſchwer

seyn möchte näher zu bestimmen. Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, so kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entsprechen, und dieß ist also der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt. An diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft wäre Philosophie, oder die Vernunft, sofern sie sich in dieser als Subjekt verhält, zunächst gewiesen; in dieser auf ihren Inhalt sich richtenden Thätigkeit ist die Vernunft Denken — Denken κατ' ἐξοχήν — nämlich philosophisches Denken. Aber dieses Denken, sowie es sich auf den Inhalt richtet, entdeckt unmittelbar in ihm seine durchaus bewegliche Natur, und eben damit ist auch ein Princip der Bewegung gegeben, dessen es bedarf, soll wirkliche Wissenschaft entstehen. Durch diese Beweglichkeit ihres höchsten Begriffs unterscheidet sich die gegenwärtige Philosophie von der Scholastik, die einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben scheinen könnte. In dieser entspricht der unendlichen Potenz des Seyns das Ens omnimodo indeterminatum, von welchem sie ausging: sie verstand unter demselben nicht ein irgendwie schon Existirendes, sondern, wie sie sagte, das Existirende überhaupt. Dieses Ens der Scholastik war etwas ganz Todtes — eigentlich der höchste Gattungsbegriff, Ens in genere, von dem eben darum nur ein nominelles Fortschreiten zu den Gattungen und Arten des Seyns, zum Ente composito, simplici, und wie die besonderen Klassen von Wesen weiter bestimmt wurden, möglich war. In der Wolffschen Philosophie wurde das Ens, das die Scholastiker als aptitudo ad existendum erklärten, sogar erklärt als eine bloße non repugnantia ad existendum, wodurch die unmittelbare Potenz vollends zur bloßen passiven Möglichkeit abgeblaßt und herabgesetzt ist, mit der sich natürlich wieder nichts anfangen läßt. Aber die unendliche Potenz des Seyns oder das unendliche Seynkönnen, das der unmittelbare Inhalt der Vernunft, ist nicht eine bloße Fähigkeit zu existiren, sondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare Begriff des Seyns selbst; also es ist seiner Natur nach, also immer, und ewiger Weise (modo aeterno im logischen Sinn) — es ist, sowie es gedacht wird, im

Begriff überzugehen in das Seyn; denn es ist nichts anderes als der Begriff des Seyns; also es ist das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Uebergehende. Das Denken kann also wegen dieses nothwendigen Uebergangs auch nicht beim Seynkönnen stehen bleiben (darin liegt die Rechtfertigung für alles Fortschreiten in der Philosophie). Hier wird es nun aber nicht zu vermeiden seyn, daß manche zuerst an ein wirkliches Uebergehen denken, und sich vorstellen, es soll hier das wirkliche Werden der Dinge erklärt werden. Allein damit wäre der Sinn ganz verfehlt. Was die Vernunftwissenschaft ableitet, ist freilich unter anderem eben das, was in der Erfahrung, unter den Bedingungen derselben, in Raum und Zeit, als Einzelnes u. s. w. vorkommt, aber sie selbst geht im bloßen Gedanken fort, obgleich der Inhalt des Gedankens oder Begriffs nicht wieder bloße Begriffe sind, wie in der Hegelschen Logik. Eben darin, daß die Vernunftwissenschaft den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet, also die Erfahrung zur Seite hat, lag für viele die Täuschung, daß sie nicht bloß das Wirkliche, sondern auch die Wirklichkeit begriffen habe, oder daß das Wirkliche auch auf diese Weise entstanden sey, jener bloß logische Proceß auch der des wirklichen Werdens sey. Allein es geht dabei nichts außer dem Denken vor, es ist kein wirklicher, sondern ein bloß logischer Proceß, der sich hier entspinnt; das Seyn, in welches die Potenz übergeht, ist das selbst zum Begriff gehörende, also auch nur ein Seyn im Begriff, nicht außer demselben. Das Uebergehen ist simplicitер ein Anderswerden; an die Stelle der reinen Potenz, die als solche das nicht Seyende ist, erscheint ein Seyendes, aber die Bestimmung „ein Seyendes" ist hier selbst eine bloß quidditative, nicht quoddditative (scholastische Ausdrücke, aber die in Kürze bezeichnen): es ist mir dabei nur um das quid, nicht um das quod zu thun. Ein Seyendes oder Etwas ist so gut ein Begriff als das Seyende oder die Potenz ein Begriff ist. Ein Seyendes ist nicht mehr das Seyende — es ist ein anderes als dieses, aber es ist nur wesentlich, d. h. dem Begriff nach, nicht actu, ein anderes. Die Pflanze ist nicht das Seyende, sondern schon ein Seyendes. Aber sie ist ein Seyendes, auch

wenn ſie nie wirklich exiſtirte. Es iſt daher nur eine logiſche Welt, in der wir uns in der Vernunftwiſſenſchaft bewegen; ſich vorzuſtellen, ein wirklicher Hergang ſey hier gemeint, oder zu behaupten, bei der urſprünglichen Entſtehung der Dinge habe dieſer Hergang ſtattgefunden, wäre nicht nur gegen unſern Sinn, ſondern auch an ſich eine Ungereimtheit. Indem nun aber die unendliche Potenz ſich als das Prius deſſen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Seyn dem Denken entſteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben alles Seyn entſpricht, ſo iſt die Vernunft dadurch, daß ſie dieſe Potenz beſitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar beſitzt als ihren mit ihr ſelbſt verwachſenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch iſt ſie in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn geſetzt, und man begreift inſofern, wie es eine aprioriſche Wiſſenſchaft gibt, eine Wiſſenſchaft, die a priori alles beſtimmt, was iſt (nicht daß es iſt), und die Vernunft iſt auf dieſe Art in den Stand geſetzt, von ſich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Exiſtirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seyns zu gelangen — nicht daß ſie a priori erkennte, daß dieß oder jenes wirklich exiſtirt (denn dieß iſt eine ganz andere Sache), ſondern daß ſie nur a priori weiß, was iſt oder was ſeyn kann, wenn etwas iſt, a priori die Begriffe alles Seyenden beſtimmt. Die Vernunft erlangt das, was ſeyn kann oder ſeyn wird, wenn die Potenz als ſich bewegend gedacht wird, nur im Begriffe, und alſo dem wirklichen Seyn gegenüber doch wieder nur als Möglichkeit. Die Dinge ſind nur die in der unendlichen, d. h. in der allgemeinen Potenz nachgewieſenen beſonderen Möglichkeiten.

Aber welche Urſache hat das Denken, der Potenz in ihrem Anderswerden nachzugehen? Hierauf Folgendes. Die Vernunft will nichts anderes als ihren urſprünglichen Inhalt. Aber dieſer urſprüngliche Inhalt hat in ſeiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges, das unmittelbar Seynkönnende iſts und iſts nicht, und ebenſo das Seyende, das Weſen, wie es ſich unmittelbar in der Vernunft darſtellt, iſt es das Seyende und iſt es nicht — es iſts nicht, ſowie es ſich bewegt, denn da verwandelt es ſich in ein zufällig Seyendes. Alſo, die Wahrheit zu ſagen,

hatte ich auch im erſten Begriff das Seyende, aber nicht ſo, daß es mir nicht entwerden und ein anderes werden kann: alſo hatte ich es auch nicht. Aber ich will es, ja ich will eigentlich nur dieſes, aber ich will das wahrhaft Seyende, das nicht mehr anders werden kann. Aber vom erſten und unmittelbaren Begriff iſt das Anders-werden-können nicht auszuſchließen. Ich muß es alſo aus dem Weſen hervortreten, ſich ſelbſt ausſchließen laſſen; es ſchließt ſich aus, indem es ins zufällige Seyn übergeht; ich muß dieſes Zufällige, was der urſprüngliche Inhalt der Vernunft hat, ſich erſt entfernen laſſen, damit ich zum Weſentlichen, und ſo erſt zum Wahren gelange. Der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt noch nicht der wahre oder bleibende, ſonſt gäbe es gar keine Bewegung, es wäre keine Nothwendigkeit des Fortgehens, d. h. keine Wiſſenſchaft. In dieſer Wiſſenſchaft wird aber ſtufenweiſe alles bloß Zufällige, d. h. nicht Wahre dieſes Inhalts entfernt, oder vielmehr es entfernt ſich ſelbſt. Denn die unendliche Potenz, ſo wie ſie unmittelbarer Inhalt der Vernunft iſt, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält ſich ſo als das Prius von allem, was alſo außer der Vernunft iſt (was exiſtirt).

Der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt alſo nichts abſolut Gewiſſes, Bleibendes. Das eigentlich Bleibende in ihm muß erſt eruirt werden. Dieß geſchieht, indem das Zufällige ausgeſchieden wird. Es wird nicht jedem dieſes urſprüngliche Ineinanderſeyn des Seyenden (ſelbſt) und des nicht Seyenden (Zufälligen) deutlich ſeyn. Indeß gibt es eine ganz naheliegende Vergleichung. Zum Glück ſind die höchſten ſpeculativen Begriffe immer zugleich die tiefſten ſittlichen, die jedem näher liegen; ich will daher dieſe Vergleichung nicht verſchmähen, um eine Unterſcheidung deutlich zu machen, die für die ganze Folge wichtig iſt. Der menſchliche Wille iſt auch relativ (d. h. innerhalb des Kreiſes, der dem Menſchen überhaupt zuſteht) eine unendliche Potenz; es gibt überhaupt nichts, worin die Begriffe Actus und Potenz beſtimmter ſich ausſprechen als die Sphäre des Willens. Der Wille iſt in der That nicht nur potentia passiva, ſondern was im Reiche der Erfahrung die entſchiedenſte potentia activa vorſtellt, dem reinen Seynkönnen am

meiſten verwandt. In manchem Menſchen iſt freilich der Wille auch eine potentia passiva, er bedarf der Erregung, um thätig zu werden, aber in Menſchen, die eines freien Entſchluſſes fähig und vermögend ſind aus ſich ſelbſt etwas anzufangen, Urheber einer Reihe von Handlungen zu werden, zeigt ſich der Wille ganz entſchieden als potentia activa. Der bloße Wille, der Wille in ſeiner Ruhe — im Nichtwollen iſt er unendliche Potenz. Das Wollen ſelbſt iſt nichts anderes als Uebergang a potentia ad actum, und zwar das reinſte Beiſpiel dieſes Uebergangs. Nun kann der Menſch, der dieſe unendliche Potenz des Willens in ſich weiß, entweder annehmen, dieſe Potenz ſey ihm gegeben, um unbedingt und auf jede Weiſe zu wollen; er wird alſo ſeinen Willen an eine Menge Dinge ſetzen, die in der That des Willens nicht werth ſind, und nicht nur dieß, ſondern die nur ſeinen Willen befangen, belaſtet und unfrei machen; er wird gleichſam nur wollen, um zu wollen, ſein Wollen zu zeigen. Der Menſch kann aber auch ſo geſinnt ſeyn, daß ihm nicht das Wollen, ſondern der Wille (alſo die Potenz) ſelbſt das wahre Gut iſt, daß er dieſen Willen zu hoch und heilig achtet, um ihn an das Nächſte Beſte zu verſchwenden, daß er ſeinen Himmel mehr im ruhenden Willen als im Wollen findet. Aehnlich iſt es mit jener unendlichen Potenz des Seyns, welche die Vernunft als ihren unmittelbaren Inhalt findet. Iſt die Potenz ſelbſt das Seyende (wie im angeführten Fall der Wille ſelbſt ſtatt des Wollens — eben der Wille ſelbſt ſchon das Seyende iſt), ſo iſt ſie das was Iſt, iſt ſie aber nicht ſelbſt das Seyende, ſo verhält ſie ſich nothwendig als das nicht Seyende. Dieſes Amphiboliſche iſt vom Begriff der unendlichen Potenz, alſo von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht auszuſchließen, und es iſt dieſes Amphiboliſche, wodurch die Vernunft erregt, in Thätigkeit geſetzt, d. h. zur Wiſſenſchaft aufgefordert iſt, und zwar, wie Sie gleich hier ſehen, zunächſt zur hinwegſchaffenden, ausſcheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Inhalts ausſcheidet), d. h. zur kritiſchen (jede Ausſcheidung iſt Kriſis) oder, weil hinwegſchaffenden, negativen Wiſſenſchaft. Eine ſolche Wiſſenſchaft zeigt ſich alſo gleich im Anfang als ein Abkömmling der ſogenannten kritiſchen, als Folge des

Standpunkts, auf welchen durch Kants Kritik der Vernunft die Philosophie gesetzt ist. Ohne dieses Amphibolische ihres unmittelbaren Inhalts würde das Denken nicht veranlaßt seyn, von ihm fortzugehen, und fortzuschreiten bis zu dem, in welchem jenes Amphibolische ganz aufgehoben ist, und von dem man erst sagen kann, daß es Ist.

Die Vernunft findet sich also in doppelter Hinsicht aufgefordert, jenem über sich selbst hinausgehenden Seynkönnen zu folgen: 1) weil sie weiß, daß sie dadurch in ein aprioriſches Verhältniß zu allem außer ihr Vorhandenen kommen, auf diese Art (nämlich wenn sie der Potenz in das Seyn folgt) alles außer ihr Vorhandene a priori begreifen wird. Ich sage: alles andere, außer ihr Vorhandene; denn das über sich selbst hinausgehende Seynkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus, und erzeugt eben jenes Seyn, das zwar a priori, d. h. als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit in der Vernunft, sondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung ist.

Aber nicht darin allein liegt die Aufforderung für die Vernunft, dem Seynkönnen in seinem Hinausgehen über sich selbst zu folgen, sondern sie hat dabei noch ein anderes und höheres Interesse. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren ursprünglichen Inhalt, aber dieser Inhalt hat, wie gezeigt, in seiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges an sich. Die Potenz, die sich in das Seyn bewegt, soferne sie sich nicht bewegt hat, ist noch Subjekt des Seyns, dem, was Ist, gleich, aber sie hat nur den Schein davon, weil sie sich als das, was nicht ist, darstellt, sowie sie ein anderes wird. Denn schon das Werdende überhaupt ist, eben darum weil es wird, nicht das, was Ist. Sie — die unmittelbare Potenz — ist also nur materiell, nur wesentlich, d. h. nur zufällig, das Seyende, d. h. so daß sie das, was Ist, auch nicht seyn kann; ist nur gleichsam vorläufig das Seyende, solange sie sich nicht bewegt, aber sowie sie aus ihrem Können hinaustritt, tritt sie eben damit auch aus der Sphäre dessen heraus, was Ist, tritt in die Sphäre des Werdens, ist daher das Seyende, und ist es nicht; vorläufig oder a priori ist sie das Seyende, aber nach der Hand ist sie nicht das Seyende. Aber eben weil sie das Seyende ist und nicht ist,

iſt ſie nicht das Seyende ſelbſt, αὐτὸ τὸ Ὄν, denn dieſes iſt nur das, was nicht — iſt und nicht iſt, ſondern das Iſt, das ὄντως Ὄν, wie es die Griechen ſehr bezeichnend genannt haben, die doch wohl einen Grund gehabt haben, das bloße Ὄν von dem ὄντως Ὄν zu unterſcheiden. Die Vernunft in dieſe Lage geſetzt, will nun zwar das Seyende ſelbſt; denn nur dieß betrachtet ſie als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt. Aber ſie kann das Seyende ſelbſt, — das, was das Seyende ſelbſt iſt, nicht bloß den Schein von ihm hat, und ein anderes werden kann, übergehen kann in das der Vernunft Fremdartige, die Natur, Erfahrung u. ſ. w. — ſie kann das Seyende ſelbſt nicht erlangen, als durch Ausſchließung des andern, was nicht das Seyende ſelbſt iſt; aber dieſes andere iſt im erſten unmittelbaren Gedanken von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, nicht abzutrennen, mit ihm unabweislich zugleich aufgenommen in den erſten Gedanken; wie kann ſie aber jenes andere, das eigentlich das nicht Gewollte der Vernunft iſt, das nicht eigentlich Geſetzte, ſondern nur nicht nicht zu Setzende, was ſie nur im erſten Gedanken nicht auszuſchließen vermag, wie kann ſie es anders ausſchließen, als indem ſie es hervortreten, wirklich in ſein Anderes übergehen läßt, um auf dieſe Art das wahrhaft Seyende, das ὄντως Ὄν, zu befreien und in ſeiner Lauterkeit darzuſtellen? Anders als auf dieſe Weiſe läßt ſich was ſie will nicht herausbringen. Denn die Vernunft, und dieß iſt von größter Wichtigkeit und unſer nächſtes Reſultat, die Vernunft hat von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, keinen andern als einen negativen Begriff. Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Abſehen nur das Seyende iſt, das Iſt, kann es doch nicht anders beſtimmen, ſie hat keinen Begriff für daſſelbe, als den des nicht nicht Seyenden, nicht in ein anderes Uebergehenden, d. h. einen negativen Begriff, und hiemit iſt denn alſo auch der Begriff einer negativen Wiſſenſchaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den Begriff deſſen, was das Seyende ſelbſt iſt, auf dieſe Weiſe zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbeſtimmten Begriff des Seyenden liegt, ſucceſſiv ausgeſchloſſen wird. Dieſe Wiſſenſchaft kann nicht weiter führen, als

eben zu dem angezeigten negativen Begriff, also überhaupt nur zum Begriffe des Seyenden selbst, und erst an ihrem Ende entsteht dann die Frage, ob er, der das Resultat jener negativen Wissenschaft und bloß via exclusionis gewonnen ist, ob er wieder der Gegenstand einer anderen, positiven Wissenschaft werde oder werden kann.

Indem ich so meinen Standpunkt bestimme, daß mir nämlich nur das, was das Seyende selbst ist, das wahrhaft Seyende ist, alles andere aber bloß das scheinbar Seyende, von diesem Standpunkt erklärt sich von selbst, und wird erst vollkommen deutlich, daß dieses andere auch nur die Bedeutung des bloß Möglichen haben kann, und daher, wie schon gezeigt, nicht als Wirkliches (seiner Wirklichkeit nach) deducirt wird; ferner ist diese Unterscheidung zwischen dem bloß scheinbar Seyenden, welches nur seyn Könnendes, und dem wahrhaft Seyenden, welches ich, wie gesagt, nur in dem Seyenden selbst erkenne, von der höchsten Wichtigkeit. Indem ich dem seyn Könnenden in Gedanken folge, bleibt mir natürlich, das was das Seyende selbst ist, außerhalb dieser Bewegung, es wird nicht selbst mit in diese Bewegung hereingezogen, in der ich bloß und allein mit dem seyn Könnenden, Möglichen, mich beschäftige (zu diesem Möglichen gehört nicht bloß die Natur, sondern auch die Welt des Geistes, die über der Natur sich erhebt; die apriorische Wissenschaft ist daher nothwendig Natur-Philosophie und Geistes-Philosophie). — Indem ich unterscheide, das Seyende selbst und das was das bloß seyn Könnende ist, und davon ausgehe, so ist ganz natürlich, daß wenn ich dem seyn Könnenden folge, ich nicht auch das Seyende selbst mit hereinziehe, das Seyende selbst bleibt mir außerhalb der Bewegung, und tritt erst am Ende als Resultat dieser Ausscheidung auf. In dieser ganzen Bewegung habe ich es also nur mit dem seyn Könnenden, dem Möglichen, zu thun. Ob dieses, was ich auf solche Weise finde, von einem andern Standpunkte, nämlich dem der Erfahrung, ein Wirkliches ist, geht mich hier nichts an; auf der Höhe, von der ich es ansehe, a priori, ist es ein bloß Mögliches.

Die Verwirrung, in welche die Philosophie in der letzten Zeit gerathen ist, schreibt sich vorzüglich davon her, daß jene Unterscheidung

nicht gemacht, daß das, was das Seyende selbst ist, mit in den Proceß hereingezogen worden ist, anstatt daß es bloß Resultat ist der durch ihn vollbrachten Ausscheidung dessen, was nicht das Seyende selbst ist, nur Resultat, sage ich, also nur Ende, welches nicht zugleich wieder, wie man verkehrter Weise angenommen, Anfang seyn kann. So wenig nun aber das Seyende selbst in diesen Proceß mit hereingeht (durch den ja vielmehr alles abgeschieden werden soll, was nicht es selbst ist), so nothwendig ist es von der andern Seite sich in diesen Proceß einzulassen, weil nur dadurch logisch — im Gedanken — die Idee des Seyenden selbst sich uns verwirklicht, welches nämlich seyend ist durch sein in-sich-selbst-Bleiben, durch sein nicht-anders-Werden. Um also dieses in-sich-Bleibende, sich selbst absolut Gleiche für sich zu haben, müssen wir erst alles, was in dem noch unbestimmten Seyenden möglicher Weise von dem (transitiv) seyn Könnenden ist, abscheiden. Dieß können wir aber nicht, als indem wir das Seyende zuerst als das aus sich hinausgehen, d. h. als das auch außer sich seyn Könnende, betrachten; nur so können wir alles finden und aufzeigen, was in dem Seyenden von transitiv seyn Könnendem ist (also ins Seyn übergehen kann), um zu dem zu gelangen, was nicht existirt, wie das ins Seyn Uebergehende, sondern was Ist, rein Ist.

Kant hatte Gott als den letzten, zum Abschluß der menschlichen Erkenntniß nothwendigen Begriff bestimmt. Er hatte aber auch diese höchste Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodisch bis zu diesem Gedanken fortgeschritten. Indem nun aber die andere Philosophie wirklich vermöge einer objektiven Methode bis zu diesem Begriff als dem höchsten gelangt, so gab dieses den Schein eines Erkennens, aber dieses Erkennen beschränkte sich darauf, daß der Begriff als der höchste und letzte erkannt, nicht bloß, wie bei Kant, angenommen oder vorausgesetzt war. Dieß brachte die Täuschung eines der Kantschen Kritik entgegengesetzten Resultats hervor, während das richtig verstandene Resultat eigentlich ganz dasselbe war. In dieser Philosophie war freilich alles Folgende auf das Vorhergehende

begründet, aber doch nur als bloßer Begriff begründet. Sie war vom Anfang bis zu Ende immanente, d. h. im bloßen Denken fortschreitende, auf keine Weise transscendente Philosophie. Wenn sie daher am Ende Anspruch auf eine Erkenntniß Gottes machte, während sie Gott nur als nothwendige Vernunftidee nachgewiesen hatte, was bei Kant allerdings nur versichert war, so war die nothwendige Folge davon, daß Gott aller Transscendenz beraubt, in dieses logische Denken hereingezogen, zum bloß logischen Begriff, zur Idee selbst wurde, und weil mit dem Begriff Gott einmal die Vorstellung der Existenz, und zwar der lebendigsten, unzertrennlich verbunden war, so entstanden hieraus jene mißbräuchlichen und uneigentlichen Ausdrücke von einer Selbstbewegung der Idee, jene Worte, wodurch die Idee personificirt, und ihr eine Existenz zugeschrieben wurde, die sie nicht hatte und nicht haben konnte. Damit zusammen hing der andere Mißverstand. Diese Philosophie schritt fort von dem stufenweise als nicht Seyendes und dadurch als erkennbar Bestimmten zu dem nur noch als seyend Denkbaren und daher in derselben Linie des Fortschreitens, d. h. in derselben Wissenschaft, nicht mehr als erkennbar zu Bestimmenden, was eben darum ein transscendentes hieß, weil es über diese Wissenschaft hinausragte. Aber eben dieses Fortschreiten vom relativ nicht Seyenden zum Seyenden, nämlich zu dem seiner Natur oder seinem Begriff nach Seyenden wurde als eine successive Realisation des Letzteren, es wurde als eine successive Selbstverwirklichung der Idee betrachtet, da es doch nur eine successive Erhöhung oder Steigerung des Begriffs, der in seiner höchsten Potenz Begriff blieb, ohne daß damit ein Uebergang zum wirklichen Daseyn, zur Existenz gegeben war[1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 373 ff. D. H.

Fünfte Vorlesung.

Ich bin schriftlich gefragt worden, wie wir zur unendlichen Potenz des Erkennens kommen, da wir doch keines unendlichen Gegenstandes dafür uns bewußt seyen. Gegenstand wäre nun freilich nicht der eigentlich hier anzuwendende Ausdruck — aber eines unmittelbaren Inhalts sind wir uns in der Vernunft allerdings bewußt, der freilich kein Gegenstand, d. h. schon ein Seyendes, sondern nur die unendliche Potenz vom Seyenden ist. Man kann nicht das Verhältniß umkehren und sagen: schaffe mir einen unendlichen Gegenstand des Erkennens, so will ich dir eine unendliche Potenz des Erkennens zugeben; denn dieß wäre nichts anderes als uns zugemuthet, die Vernunft unmittelbar zu überschreiten, da es ja vielmehr unser Vorsatz war, uns ganz in sie einzuschließen und nichts anzuerkennen, als was in ihr selbst sich entdeckt. Der Fragende scheint zu glauben, es könne keine unendliche Potenz des Erkennens geben, ehe ein unendlicher Gegenstand des Erkennens da sey. Allein es fragt sich überhaupt nicht, ob es eine Potenz des unendlichen Erkennens geben könne — denn dieß wäre ebenso viel als fragen, ob es eine Vernunft geben könne, was noch niemand eingefallen zu fragen, jedermann setzt voraus, daß eine Vernunft ist. Und daß diese bloße, unendliche, d. h. gegen alles freie, von nichts voreingenommene Potenz des Erkennens ist, dieß wird man ebenfalls zugeben müssen: von nichts voreingenommen, sagte ich, nämlich von nichts Wirklichem (es gibt bekanntlich Theologen und Philosophen, welche Gott zum unmittel-

baren Inhalt der Vernunft machen; dieſem wird hier widerſprochen, denn unter Gott müſſen wir uns doch etwas Wirkliches denken); dagegen von der bloßen Potenz des Seyns, die aber, eben weil bloße Potenz, in gewiſſem Sinne = nichts iſt, iſt die Vernunft allerdings voreingenommen, ſie iſt das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequa), das nichts Ausſchließende — aber was allein nichts ausſchließt, iſt die reine Potenz. Schon das Weibliche in dem Wort, oder daß wir die Vernunft ſagen, deutet auf ihre Eigenſchaft als Potenz, während das Männliche im Verſtand anzeigt, daß der Verſtand Actus iſt; denn die deutſche Sprache iſt, wie Leſſing ſchon ſagt, für die Philoſophie geboren.

Es iſt natürlich, wenn diejenigen, welche in reiner Vernunftwiſſenſchaft die Darſtellung des wirklichen Hergangs, der wirklichen Entſtehung der Dinge, zu beſitzen glauben, dem Wort Potenz nicht geneigt ſind, welches eben daran erinnert, daß in der Vernunftwiſſenſchaft, oder, was daſſelbe iſt, in der rein aprioriſchen Wiſſenſchaft, nur die Möglichkeit der Dinge, nicht die Wirklichkeit, begriffen werden. Die Vernunft iſt aber nur die unendliche Potenz des Erkennens und hat als ſolche auch nur die unendliche Potenz des Seyns zu ihrem Inhalt und kann von dieſem aus eben darum auch nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, iſt, aber ſie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, ſondern als zu dem bloß a priori Möglichen. — Irgend einmal, um mich ſo auszudrücken, an irgend einem Punkte ſeiner Entwicklung wird der menſchliche Geiſt das Bedürfniß empfinden gleichſam hinter das Seyn zu kommen — es iſt dieß ein vulgärer Ausdruck, deſſen ich mich aber gern und abſichtlich bediene, denn ſolche Ausdrücke ſind erklärend — man möchte gern, wie man ſagt, hinter eine Sache kommen. Aber was iſt hier „hinter der Sache“? Nicht das Seyn; denn dieſes iſt vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei ſchon vorausgeſetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereigniß, kommen will, ſo muß mir die Sache, hier alſo das Ereigniß, ſchon gegeben ſeyn. Hinter der Sache iſt alſo nicht das Seyn,

ſondern das Weſen, die Potenz, die Urſache (dieß alles ſind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe). Und ſo wird auf dem Punkt ihrer höchſten Entwicklung die dem Menſchen ſo tief eingepflanzte und unüberwindliche Neigung zu begreifen auch wohl verlangen, nicht bloß hinter dieſe oder jene Sache, ſondern hinter das Seyn überhaupt zu kommen, zu ſehen, nicht was über, denn dieß iſt ein ganz anderer Begriff, aber was jenſeits des Seyns iſt. Es kommt alſo einmal dahin, wo der Menſch nicht etwa bloß von der Offenbarung, ſondern von allem Wirklichen ſich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüſte alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, ſondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen iſt, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieſes ſich nur in ſich ſelbſt, in ſeinem eignen Aether bewegt. An eben dieſem aber hat die Vernunft auch, was ihr die völlig aprioriſche Stellung gegen alles Seyn gibt, ſo daß ſie von jenem aus nicht nur ein Seyendes überhaupt, ſondern das geſammte Seyn in allen ſeinen Abſtufungen zu erkennen vermag. Denn in der unendlichen, d. h. noch übrigens unbeſtimmten, Potenz entdeckt ſich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, ſondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem ſie den Schlüſſel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft ſelbſt iſt. Dieſen Organismus zu enthüllen, iſt Sache der rationalen Philoſophie.

Die älteſte und wohl verſtanden gewiß richtigſte Erklärung der Philoſophie iſt dieſe, ſie ſey die Wiſſenſchaft des Seyenden, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος. Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhaft Seyende iſt, hoc opus, hic labor est, das hat die Wiſſenſchaft ſelbſt erſt zu ermitteln, und zwar aus folgendem Grunde: das Seyende, ſo, wie es ſich als unmittelbaren Inhalt der Vernunft zeigt (= unendliches Seynkönnen), iſt ebenſowohl Es ſelbſt als die Materie eines andern Seyns. Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) iſt an ſich ſelbſt das Unbeſtimmte (τὸ ἀόριστον), inwiefern ſie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dieß ſind gleichbedeutende Ausdrücke), oder ſelbſt das Seyende ſeyn kann. Man hat daher nicht das Seyende ſelbſt, ſolange

man nicht jenes Materielle oder bloß Potentielle, das bloß seyn Könnende in ihm, welches eben die Materie eines anderen Seyns ist, ausgeschlossen hat. Um aber dieß thun zu können, muß das Denken vor allem auf diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft eingehen, diesen sich aufschließen, es muß fragen: was ist jenes Seyende, der unmittelbare Inhalt der Vernunft, was gehört zu ihm, daß es das Seyende ist? Denn dieß versteht sich nicht von selbst. Der Begriff des Seyenden muß also erzeugt werden. Nun offenbar zuerst und vor allem gehört dazu (zum Seyenden), daß es Subjekt des Seyns sey; damit aber, daß es das bloße Subjekt des Seyns ist, d. h. nur das, von dem das Seyn ausgesagt werden kann, wäre es noch nicht das Seyende (in dem prägnanten Sinn wie wir es hier nehmen, wo es das Urbild alles Seyns selbst bedeutet). Das Seyende muß allerdings zuerst Subjekt des Seyns — das was seyn kann —, insofern die Potenz des Seyns seyn, aber nicht die Potenz von etwas, das es noch nicht ist (denn da wäre es ja eben nicht das Seyende), sondern die Potenz dessen, was es schon Ist, was es unmittelbar und ohne Uebergang ist. Nochmals: das Seyende, das wir suchen, ist unmittelbar und im ersten Gedanken Potenz des Seyns, Subjekt, aber Subjekt, das unmittelbar seine Erfüllung mit sich hat (das Subjekt an sich eine Leere, die erst durch das Prädicat erfüllt werden muß) — das Seyende ist daher ebenso unmittelbar das seyende, als es das seynkönnende ist, und zwar das rein seyende, das ganz und völlig objektiv seyende, in dem ebenso wenig etwas von einem Können ist als in dem Subjekt etwas von einem Seyn; und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn unmittelbar auch Objekt, so gehört zum vollständigen Begriff des Seyenden auch noch dieses (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt ist, so daß dieses noch als eine dritte Bestimmung unterschieden werden muß.

Sie sehen: was wir hier unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, ist nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philosophie, so wie, wenn dieses Subjekt-Objekt im ersten Gedanken als Indifferenz von Subjekt und Objekt bestimmt

war, dieser Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seyns. (Fichte hatte das Subjekt-Objekt aber nur im menschlichen Bewußtseyn; die von ihm ausgegangene Philosophie hob diese Beschränkung auf, und setzte an die Stelle des Subjekts-Objekts im menschlichen Bewußtseyn das allgemeine und unbedingte Subjekt-Objekt). Das Subjekt-Objekt ist aber nicht wirklich zu denken, ohne drei Momente zu unterscheiden, 1. Subjekt, 2. Objekt, 3. oder als Drittes: Subjekt-Objekt. Unmittelbar, d. h. ohne Voraussetzung, kann nichts gedacht werden als nur das Subjekt. Das Wort Subjekt bedeutet sogar nichts anderes als Voraussetzung. Das Einzige, was sich voraussetzen, d. h. dem sich nichts voraussetzen läßt, ist eben Subjekt (in der älteren philosophischen Sprache sind subjectum und suppositum gleichbedeutend): nichts kann unmittelbar Objekt seyn, denn nichts ist Objekt als gegen ein Subjekt, nichts aber kann ebendarum auch unmittelbar Subjekt-Objekt seyn. Das Letzte setzt beides voraus, 1. das allein ohne Voraussetzung seyn Könnende — das Subjekt, 2. das Objekt. Erst als Drittes kann eben das, was das Subjekt und das Objekt war, Subjekt-Objekt seyn.

Nun müssen wir aber sogleich hinzufügen, daß nicht das Subjekt, nicht das Objekt, und auch nicht das Dritte oder das Subjekt-Objekt, keines von diesen, wenn wir sie durch Zahlen bezeichnen, nicht 1, nicht 2, nicht 3 für sich ist das Seyende; das Seyende selbst ist erst, was 1+2+3, ist[1]. Um also zum Seyenden selbst (und um dieses ist es zu thun), um daher in unsern Gedanken zum Seyenden selbst zu gelangen, müssen wir erst 1, 2, 3, die in ihrer ursprünglichen Einheit dem Seyenden selbst gleich sind, hinwegschaffen, d. h. wir müssen sie sich ungleich machen, so daß sie nicht mehr zusammen das Seyende, sondern jedes für sich ein Seyendes ist. Dieses geschieht, indem wir das, was in dem Seyenden Subjekt, also Potenz des Seyns ist,

[1] Vergleiche zu diesem und zum nächstfolgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, die zwölfte und dreizehnte Vorlesung, besonders S. 291. 313. 319. 320. Ebenso S. 365 und S. 387. D. H.

Potenz für sich selbst, d. h. Potenz eines eignen Seyns, seyn lassen, und es als übergehend denken in das Seyn, womit es aber aufhört Subjekt zu seyn und Objekt wird, wogegen denn natürlich das, was in dem Seyenden Objekt war, aufhören muß Objekt zu seyn, und selbst Subjekt wird, wie denn ebenso auch das, was Subjekt-Objekt war, ausgeschlossen und ebenfalls als für sich Seyendes gesetzt wird. Die Möglichkeit dieses Verfahrens ist dadurch gegeben, daß das, was das Subjekt ist, allerdings auch Potenz eines für-sich-Seyns — auch seyn Könnendes im transitiven Sinn — ist, wo es dann, anstatt dem im Seyenden gesetzten Objekt zugewendet, nämlich ihm Subjekt zu seyn, sich selbst Subjekt, nämlich Potenz eines eignen Seyns wird. So betrachtet sind 1, 2, 3 in ihrer Einheit zwar das Seyende, aber die es auch nicht-seyn können, d. h. sie sind an dem Seyenden das Zufällige, was hinweggeschafft werden muß, um zu diesem, um zu dem Seyenden selbst in seiner Lauterkeit, zu dem über alle Zweifel erhabenen Seyenden zu gelangen, — sie sind das Identische, aber nicht das absolut Identische selbst.

Die Wissenschaft, welche diese Elimination des Zufälligen in den ersten Begriffen des Seyenden, und damit diese Ausscheidung des Seyenden selbst vollbringt, ist kritische, ist negativer Art, und sie hat in ihrem Resultat das, was wir das Seyende selbst genannt haben, nur erst im Gedanken. Daß aber dieses nun auch in seiner eignen Reinheit, mit Ausschließung des bloß zufälligen Seyns, über diesem Seyn existirt, dieses zu erkennen, kann nicht mehr die Sache jener negativen, sondern nur einer anderen, im Gegensatz mit ihr positiv zu nennenden Wissenschaft seyn, für welche positive Wissenschaft jene erst den eigentlichen, den höchsten Gegenstand gesucht hat.

Ich habe Sie jetzt wieder bis zu dem Punkt geführt, wo die Philosophie, sofern sie ihren letzten und höchsten Gegenstand erst sucht, aber es mit ihm bloß bis zum logisch — in Gedanken — vermittelten Begriff bringt, ohne ihn in seiner eignen Existenz nachweisen zu können, und die Philosophie, sofern sie nun erst unmittelbar mit diesem Gegenstand, dem über allen Zweifel erhabenen Seyenden verkehrt, einander gegenüberstehen.

Hier, in der Nicht-Unterſcheidung der negativen und poſitiven Philoſophie, und daß man mit einer Philoſophie, die, richtig verſtanden, nur negative Bedeutung haben konnte, erreichen wollte, was nur der poſitiven Philoſophie möglich iſt — darin, wie geſagt, liegt der Grund der Verwirrung und des wilden, wüſten Weſens, in das man hineingerieth, indem man Gott erſt als in einem nothwendigen Proceß begriffen darzuſtellen ſuchte, hernach aber, da es hiermit nicht weiter ging, zu frechem Atheismus ſeine Zuflucht nahm. Dieſe Verwirrung hat ſogar verhindert, jene Unterſcheidung auch nur zu verſtehen.

Erſt die recht verſtandene negative Philoſophie führt die poſitive herbei, und umgekehrt die poſitive Philoſophie iſt erſt gegen die recht verſtandene negative möglich. Dieſe wenn ſie in ihre Schranken ſich zurückzieht, macht jene erſt erkennbar, und dann nicht bloß möglich, ſondern nothwendig.

Als zuerſt durch meine öffentlichen Vorleſungen etwas von poſitiver Philoſophie verlautete, fanden ſich mehrere, die ſich der negativen gegen mich annehmen zu müſſen glaubten, meinend, dieſe ſolle ganz abolirt werden, weil ich allerdings von der Hegelſchen in ſolchem Sinne ſprach; dieß geſchah aber nicht, weil ich die Hegelſche Philoſophie für die negative hielt; dieſe Ehre kann ich ihr nicht anthun, ich kann ihr gar nicht zugeben, die negative zu ſeyn, ihr Grundfehler beſteht vielmehr eben darin, daß ſie poſitiv ſeyn will. Die Verſchiedenheit zwiſchen Hegel und mir iſt keine geringere in Betreff der negativen als der poſitiven Philoſophie. Die Philoſophie, die Hegel dargeſtellt, iſt die über ihre Schranken getriebene negative, ſie ſchließt das Poſitive nicht aus, ſondern hat es ihrer Meinung nach in ſich, ſich unterworfen; das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daſeyns, die Kant der menſchlichen Vernunft abgeſprochen, ſey durch ſie gewährt; ſelbſt die chriſtlichen Dogmen waren für ſie nur eine Kleinigkeit. Dieſe Philoſophie, die ſich zur poſitiven aufbläht, während ſie ihrem letzten Grunde nach nur negativ ſeyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen nicht erſt hier, lange zuvor, beſtritten, und werde ſie fortwährend, d. h. ſolang'

es noch nöthig scheinen kann, bestreiten, indeß ich die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltsamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet, für die größte Wohlthat erklärt, die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens ertheilt werden kann; denn durch eine solche Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Recht eingetreten und eingesetzt, das Wesen, das An sich der Dinge zu begreifen und aufzustellen. Die Vernunft wird, auf diese Weise beruhigt und in allen ihren gerechten Ansprüchen vollkommen befriedigt, keine Versuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Positiven einzubrechen, wie sie dagegen von ihrer Seite des beständigen Ein- und Uebergriffs von Seite des Positiven ein für allemal entledigt ist. Es ist seit Kant keine Philosophie in Deutschland aufgetreten, gegen welche nicht sogleich die Anhänger des Positiven, vorzüglich aber gegen Kant selbst, mit der Anklage des Atheismus aufgetreten sind; aber eine Philosophie, welche aufrichtig und offenherzig sich begnügt, den Begriff Gottes als letzte, höchste und nothwendige Vernunftidee aufzustellen, ohne Anspruch darauf zu machen die Existenz Gottes zu beweisen, ist keiner Gefahr mehr eines solchen Ein- und Uebergriffs des Positiven ausgesetzt, sondern kann und wird sich ruhig in sich selbst vollenden.

Es geschieht noch jetzt häufig, daß Halbunterrichtete meinen, ich habe die frühere Philosophie als negative erklärt, um die positive an ihre Stelle zu setzen. Da könnte denn wohl auch von einer Sinnesänderung die Rede seyn. Wenn aber zu einer Sache zwei Elemente, A und B, erforderlich sind, und ich befinde mich zuerst bloß im Besitze des einen, A, so wird dadurch, daß zu A B hinzutritt, oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, sondern A + B besitze, A eigentlich nicht verändert; verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A schon zu besitzen oder erreichen zu können, was erst durch das Hinzukommen von B möglich ist. So verhält es sich mit der negativen und positiven Philosophie. Es ist keine Veränderung, die mit der ersten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegentheil wird sie dadurch erst in ihr wahres Wesen eingesetzt, daß sie nicht mehr versucht seyn kann, über ihre Grenzen auszuschweifen, d. h. selbst positiv zu seyn.

Schon bald nachdem die Kantſche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fing man an von einer kritiſchen Philoſophie zu ſprechen. Bald aber fragte man ſich, ob denn dieſe kritiſche Philoſophie alles ſey, ob es außer dieſer nichts mehr von Philoſophie gebe. Was mich betrifft, ſo erlaube ich mir zu bemerken, daß mir bald nach vollendetem Studium der Kantſchen Philoſophie einleuchtete, daß dieſe ſogenannte kritiſche Philoſophie unmöglich die ganze, ich zweifelte ſogar, ob ſie die eigentliche Philoſophie ſeyn könne. In dieſem Gefühle habe ich ſchon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerſpruch Fichtes zuzuziehen, behauptet, daß dieſem Kriticismus (ſo wurde die kritiſche Philoſophie als Syſtem genannt) gegenüber einſt noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falſche und halbe der ehemaligen Metaphyſik. Das Wort Dogmatismus hat freilich ſchon von Kant her einen übeln Klang, und vollends in Folge jenes logiſchen Dogmatismus, den ſpäter Hegel auf den bloßen abſtrakten Begriff gründen wollte, der von allen der widerwärtigſte, weil der kleinlichſte iſt, wogegen der Dogmatismus der alten Metaphyſik noch immer etwas Großartiges hat. Aber auch in Bezug auf die alte Metaphyſik müſſen wir unterſcheiden zwiſchen dogmatiſcher und dogmatiſirender Philoſophie; dogmatiſirend war die alte Metaphyſik, und dieſe iſt durch Kant unwiederbringlich zerſtört. Aber bis zur eigentlich dogmatiſchen Philoſophie, d. h. welche dieß wirklich wäre, nicht bloß ſeyn wollte, wie die alte Metaphyſik, die ich darum die bloß dogmatiſirende nenne, reicht Kants Kritik nicht. Die alte Metaphyſik glaubte die Exiſtenz Gottes rational beweiſen zu können, bewieſen zu haben, ſie war inſofern rationaler Dogmatismus, wie Kant ſich ausdrückt, oder, wie ich mich umgekehrt ausdrücken will, poſitiver Rationalismus. Dieſer nun wurde durch Kant ſo zerſetzt, daß er fortan als unmöglich erſcheint, wie denn heutzutage ſelbſt ſolche Theologen, die gern überall nach Anhaltspunkten greifen, bei der alten Metaphyſik keine Hülfe mehr ſuchen. Aber indem jener poſitive Rationalismus zerſetzt wurde, war eben damit ein reiner Rationalismus in Ausſicht geſtellt — ein reiner, den wir aber nicht

etwa den negativen nennen werden; denn dieß würde den positiven als einen möglichen vorausſetzen, aber es gibt keinen positiven Rationalismus ſeit Kant. Rationalismus kann nur negative Philoſophie ſeyn, und beide Begriffe ſind völlig gleichbedeutend. Der Sache nach war jener reine Rationalismus ſchon in Kants Kritik enthalten. Kant läßt der Vernunft, wie geſagt, nur den Begriff Gottes, und da er das ſogenannte ontologiſche Argument verwirft, welches nämlich aus dem Begriff Gottes auf ſeine Exiſtenz ſchließen wollte, ſo macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der Begriff eines Dinges nur das reine Was deſſelben enthält, nichts aber von dem Daß, von der Exiſtenz. Kant zeigt allgemein, wie vergeblich das Beſtreben der Vernunft ſey, mit Schlüſſen über ſich ſelbſt hinaus zur Exiſtenz zu kommen (in dieſem Streben aber iſt ſie nicht dogmatiſch, denn ſie erreicht ja ihren Zweck nicht, ſondern bloß dogmatiſirend) — Kant läßt alſo der Vernunft überhaupt nichts als die Wiſſenſchaft, die ſich in das reine Was der Dinge einſchließt, und ſeine deutlich ausgeſprochene Meinung iſt, daß dieſer reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphyſik übrig Bleibende ſey. Kant dehnt freilich, was er nur von der Vernunft bewieſen hat, auf die Philoſophie aus, und nimmt ſtillſchweigend an, daß es keine andere als rein rationale Philoſophie gebe; das Letzte aber hatte er auf keine Weiſe gezeigt; es mußte alſo gleich die Frage entſtehen, ob denn nun nach Zerſetzung der alten Metaphyſik das andere, poſitive Element vollkommen vernichtet ſey, ob nicht vielmehr, nachdem ſich das Negative im reinen Rationalismus niedergeſchlagen habe, das Poſitive ſich nun erſt frei und unabhängig von jenem in einer eignen Wiſſenſchaft geſtalten müſſe. Aber nicht auf ſolche Weiſe übereilt ſich der Fortſchritt einer Wiſſenſchaft, die einmal in eine Kriſis verſetzt iſt; denn auch in wiſſenſchaftlichen Bewegungen herrſcht kein bloßer Zufall, ſondern je tiefer, eingreifender ſie ſind, deſto mehr werden ſie von einer Nothwendigkeit beherrſcht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieteriſch heiſcht, daß erſt das Nächſte vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöst ſey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird. Jener reine Rationalismus,

der das nothwendige Reſultat der Kantſchen Kritik ſeyn mußte, war in derſelben nur indirekt enthalten und mit zu vielem Zufälligem vermiſcht; es war alſo erſt nöthig, ihn von dieſem zu ſondern, Kants Kritik ſelbſt zu förmlicher Wiſſenſchaft, zu einer wirklichen Philoſophie auszuarbeiten. Die erſten zur Darſtellung jenes reinen Rationalismus Berufenen mußten ſich ihn als Zweck vorſtellen. Sie mußten ſo ganz mit ihm beſchäftigt ſeyn, daß ſie nichts außer ihm denken konnten: ſie mußten alles in ihm zu haben glauben; ſolang' ſie mit ihm beſchäftigt waren, konnten ſie nicht an etwas über ihn Hinausgehendes denken. Inſofern war alſo freilich von poſitiver Philoſophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht als ſolche erkannt und erklärt. Um ſich ganz in die Schranken des Negativen, des bloß Logiſchen zurückzuziehen, ſich als negative Philoſophie zu bekennen, mußte dieſe Philoſophie das Poſitive entſchieden ausſchließen, und dieß konnte auf zweierlei Art geſchehen: indem ſie es außer ſich ſetzte, oder indem ſie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu ſtarke Zumuthung. Hatte doch ſelbſt Kant das Poſitive, das er aus der theoretiſchen Philoſophie ganz eliminirt hatte, durch die Hinterthüre der praktiſchen wieder eingeführt. Zu dieſer Auskunft konnte jene allerdings auf einer höheren Stufe der Wiſſenſchaftlichkeit ſtehende Philoſophie nicht greifen. Aber um das Poſitive auf die andere Weiſe von ſich auszuſchließen, ſo nämlich, daß ſie es außer ſich als Gegenſtand einer andern Wiſſenſchaft ſetzte, dazu mußte ſchlechterdings die poſitive Philoſophie erfunden ſeyn. Aber dieſe war eben nicht erfunden, zu dieſer war durch Kant ſchlechterdings keine Möglichkeit gegeben. Kant hatte die Philoſophie auf den Weg gebracht, ſich als negative oder rein rationale abzuſchließen und zu vollenden; aber zu einer poſitiven Philoſophie hatte er durchaus keine Mittel gegeben. Nun ſehen wir aber in der Natur, in der organiſchen z. B., daß irgend ein Vorausgehendes, ſich zum Negativen oder ſich als Negatives zu bekennen, erſt in dem Augenblick ſich entſchließt, in welchem ihm das Poſitive außer ihm gegeben wird. Es war alſo unmöglich, daß jene Philoſophie ſich zu der reinen Negativität entſchließen konnte,

die an sie gefordert war, ehe die positive Philosophie gefunden und wirklich vorhanden war. Es kam hiezu, daß diese Philosophie in einer übrigens sehr positiven Zeit sich entwickelte, welche laut und bestimmt nach Erkenntniß verlangte; dieser gegenüber auf alle positive Erkenntniß zu verzichten, war vielleicht eine Verleugnung, die lebhaft strebenden Geistern zu schwer fiel. Unter anderm stand diese Philosophie auch solchen gegenüber, die ihren Standpunkt nur im Positiven hatten, und die, während sie auf alle wissenschaftliche Philosophie verzichteten, gleichsam um für diese Demüthigung sich schadlos zu halten, nur mit desto größeren Ansprüchen alle höheren Ueberzeugungen auf ein blindes Gefühl, auf Glauben oder geradezu auf Offenbarung allein gründen wollten. Einer von diesen war Jacobi, der als Grundsatz ausgesprochen, daß jede wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe. Dieser scheute sich nicht, den Kantschen Satz, daß die Vernunft das Daseyn Gottes nicht zu beweisen vermöge, als ganz identisch mit dem seinigen zu behandeln, wiewohl zwischen beiden doch ein großer und himmelweiter Unterschied ist. Da nun aber Kant weder von einem blinden Glauben noch von einem bloßen Gefühl in der Philosophie wissen wollte, so kam sein negatives Resultat Jacobi gegenüber in die Lage, selbst als Atheismus zu erscheinen, und kaum hielt sich Jacobi zurück dieß sogar auszusprechen. Außer diesen Männern, denen es nur darum zu thun war, für ihren Satz, daß alle wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe, Bestätigungen zu finden, und die daher überall Atheismus sahen, wo er war und wo er nicht war, außer diesen wirkte Spinoza noch immer mächtig ein, der diese Verwirrung des Positiven und Negativen zuerst in die Philosophie gebracht hatte, indem er das nothwendig Existirende zum Princip (Anfang) machte, aber von diesem die wirklichen Dinge bloß logisch ableitete.

Es war natürlich, daß gerade in dem Augenblick, wo Negatives und Positives sich auf immer scheiden sollte, also im Augenblick der Entstehung der rein negativen Philosophie, das Positive nur um so mächtiger hervortreten und sich geltend machen mußte. Und hatte ich schon frühzeitig die klare Ahndung, daß jenseits dieses Kriticismus, der die dogmatisirende Philo-

ſophie zerſtört hatte, eine andere, und zwar durch ihn nicht erreichte dogmatiſche Philoſophie aufſtehen müſſe, ſo läßt ſich denken, wie, nachdem mir jenes durch Kant vorbereitete rationale Syſtem nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches Syſtem vor Augen ſtand, dieſelbe Wahrnehmung nur mit verſtärktem Gewicht mir aufs Herz fallen mußte. Je reiner das Negative aufgeſtellt war, deſto mächtiger mußte ihm gegenüber das Poſitive ſich erheben, und es ſchien nichts gethan, ſolange dieſes nicht auch gefunden ſey. Vielleicht kann man ſich hieraus erklären, wie faſt unmittelbar nach der erſten Darſtellung jenes aus dem Kriticismus herausgebildeten Syſtems dieſe Philoſophie von ihrem Urheber gleichſam verlaſſen, einſtweilen jedem überlaſſen wurde, der bereit ſtand ſie ſich anzueignen, und, mit Platon zu reden, von dem Glanze der leer gelaſſenen Stelle angezogen, mit Begierde ſich auf ſie zu ſtürzen. Für mich war jene Philoſophie wirklich nur Uebergang geweſen; die Wahrheit zu ſagen, hatte ich in dieſer Philoſophie eben nur das nächſte nach Kant Mögliche verſucht, und war innerlich weit entfernt — niemand wird eine dem entgegengeſetzte Aeußerung aufzeigen können — ſie in dem Sinne für die ganze Philoſophie zu nehmen, in welchem dieß nachher geſchehen iſt, und wenn ich die poſitive Philoſophie, auch nachdem ſie gefunden war, höchſtens durch Andeutungen erkennen ließ, unter anderm durch die bekannten Paradoxien einer polemiſchen Schrift gegen Jacobi, ſo glaube ich, daß auch dieſe Zurückhaltung eher zu loben als zu tadeln war; denn damit habe ich einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte, volle Zeit gelaſſen ſich zu entwickeln und auszuſprechen, ſo daß nun niemand mehr über ſie ſelbſt und mein Verhältniß zu ihr zweifelhaft ſeyn kann, während ich ſie ſonſt wahrſcheinlich nie losgeworden wäre. Alles, was ich gegen jene Richtung vorkehrte, war, ſie ſich ſelbſt zu überlaſſen, wobei ich völlig überzeugt war, daß ſie mit ſchnellen Schritten der Verdorrung und Austrocknung entgegengehen würde.

Die wahre Verbeſſerung, die meiner Philoſophie hätte zu Theil werden können, wäre eben die geweſen, ſie auf die bloß logiſche Bedeutung einzuſchränken. Aber Hegel machte noch viel beſtimmter

Anſprüche, auch das Poſitive begriffen zu haben, als ſein Vorgänger. Man hat ſich über das Verhältniß beider überhaupt meiſt ganz falſche Begriffe gemacht. Man glaubt, jener habe dieſem verübelt, über ihn hinausgegangen zu ſeyn. Aber gerade das Umgekehrte. Der erſte, der noch gar vieles, wovon man heutzutag nichts mehr weiß, zu überwinden und den ganzen Stoff zu gewältigen hatte, den der andere bereits dem Begriff unterworfen fand, konnte ſich wohl gefallen laſſen, von dieſem berichtigt zu werden. Konnten ſich mir freilich die beſonders allem Sinnreichen und Genialen feindlichen Elemente in der ganzen Weiſe Hegels nicht verbergen, ſo ſah ich dagegen, daß derſelbe auch manchem falſch Genialen, wirklich Schwachen, ja Kindiſchen, durch vorgebliche Gemüthlichkeit Irreleitenden, was er in der Zeit vor ſich fand, mit Kraft und zum wahren Beſten gründlicher Denkart und Wiſſenſchaft entgegentrat, und während die andern allerdings faſt nur taumelten, hielt er wenigſtens an der Methode überhaupt feſt, und die Energie, mit der er ein falſches Syſtem, aber doch ein Syſtem durchführte, hätte, zum Rechten gewendet, zum unſchätzbaren Vortheil der Wiſſenſchaft gereichen können. Es iſt eben dieſe Seite, welche ihm vorzugsweiſe Wirkung verſchafft, wie ich denn ſah, daß die, welche ihn am eifrigſten prieſen, einige Schlagſätze und Schlagwörter ausgenommen, vom Einzelnen wenig redeten, immer aber das hervorhoben, daß ſeine Philoſophie ein Syſtem, und zwar ein vollendetes, ſey. Einerſeits drückt ſich in dieſer unbedingten Forderung des Syſtems die Höhe aus, zu welcher die philoſophiſche Wiſſenſchaft in unſerer Zeit erhoben iſt; man iſt überzeugt, daß nichts mehr einzeln gewußt werden kann, ſondern nur im Zuſammenhang und als Glied eines großen, alles umfaſſenden Ganzen. Von der andern Seite finden ſich viele, die um jeden Preis fertig ſeyn wollen und ſich kindiſch beglückt fühlen, ſich einem Syſteme anzuſchließen, und damit ihre eigne Wichtigkeit zu erheben, wie es denn immer vorzüglich darum eine ſchlimme Sache iſt, wenn Partei- oder Secten-Namen aufkommen oder wieder neu geltend gemacht werden. Denn ich habe manchen zu ſehen Gelegenheit gehabt, der für ſich nichts bedeutete, wenn er ſich aber einen Liberalen oder monarchiſch Geſinnten

nannte, ſich und anderen wirklich etwas zu ſeyn dünkte. Nicht jeder iſt übrigens darum dazu berufen, Schöpfer eines Syſtems zu ſeyn. Es gehört künſtleriſches Gefühl dazu, um von dem Streben nach Abſchließung ſich nicht zum Widerſinnigen oder Bizarren hinreißen zu laſſen und innerhalb der Grenzen des Natürlichen zu bleiben. Von nichts war Hegel, der im Einzelnen ſo ſcharf iſt, ſo ſehr als von künſtleriſchem, zumal von dieſem ins Ganze gehenden Gefühl verlaſſen, ſonſt hätte er die Stockung der Bewegung, die bei ihm zwiſchen der Logik und der Naturphiloſophie eintritt, empfinden, und aus der Art, wie die letzte an die erſte angeſtückt iſt, ſchon allein ſehen müſſen, daß er außer dem rechten Weg ſey. Ich gehöre nicht zu denen, die die Quelle der Philoſophie überhaupt im Gefühle ſuchen, aber für das philoſophiſche Denken und Erfinden, wie für das Poetiſche oder Künſtleriſche, muß Gefühl die Stimme ſeyn, die vor dem Unnatürlichen und Unanſchaulichen warnt, und mancher zum Falſchen führende Weg wird dem, der darauf hört, ſchon allein dadurch erſpart, daß ſein Gefühl ſchon das Gemachte, nur durch mühſelige und unklare Zuſammenſetzung Erreichbare ſcheut. Wer wirklich ein vollendetes Syſtem will, muß weit hinaus, in die Ferne, nicht myopiſch bloß auf das Einzelne und Nächſte ſehen.

Die vorausgegangene Philoſophie konnte ſich nicht in dem Sinn wie Hegels als unbedingtes Syſtem aufſtellen, aber man konnte ihr darum nicht verwerfen, überhaupt nicht Syſtem zu ſeyn. Sie brauchte nicht erſt ſyſtematiſirt zu werden, ſie war ein geborenes Syſtem; ihre Eigenthümlichkeit beſtand eben darin, Syſtem zu ſeyn. Ob die äußere Darſtellung mehr oder weniger ſchulmäßig gehalten war, konnte als gleichgültig erſcheinen, das Syſtem lag in der Sache, und wer die Sache, hatte eben damit auch das Syſtem; aber als abſolutes, nichts außer ſich zurücklaſſendes Syſtem konnte ſie ſich nicht abſchließen, obwohl ſie, ſolang die poſitive Philoſophie nicht erfunden war, es ebenſowenig hindern konnte, wenn ein anderer ſie als Philoſophie ſchlechthin geltend machte. Hegel ſchien im Anfang die rein logiſche Natur jener Wiſſenſchaft einzuſehen. War es aber mit der rein logiſchen Bedeutung ernſt, ſo mußte ihm die Logik nicht ein Theil ſeyn. Dieſe ganze Philoſo-

phie, auch die von dem Vorgänger aufgenommene Natur- und Geistesphilosophie mußte ihm logisch, also Logik, und was er als Logik insbesondere aufstellte, mußte nicht etwas so Verfehltes seyn, als es bei ihm ist. Anstatt die wahre und wirkliche Logik zur Unterlage zu nehmen, von welcher aus fortgeschritten würde, hypostasirt er den Begriff in der Absicht der logischen Bewegung, die, wie unabhängig man sie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im Gedanken seyn kann, die Bedeutung einer objektiven, ja sogar eines Processes zu geben. So wenig hat er sich von dem Realen, das seinen Vorgänger hinderte, befreit, daß er es auf seinem Standpunkt sogar affektirt, Ausdrücke, die für diesen gar nicht gemacht sind, von jenem nehmend. Der Uebergang in die Naturphilosophie, der in der rein negativ sich haltenden Philosophie bloß hypothetisch geschehen kann (dadurch wird auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten, nicht als Wirklichkeit zu erklären versucht, was einer ganz andern Seite der Philosophie vorbehalten werden muß) bei diesem Uebergang also bedient er sich solcher Ausdrücke (z. B. die Idee entschließt sich; die Natur ist ein Abfall von der Idee), die entweder nichts sagen oder seiner Absicht nach erklärende seyn sollen; also etwas Reales, einen wirklichen Vorgang, ein Geschehen einschließen. War es daher der Fehler der ersten Darstellung, das Positive nicht außer sich gesetzt zu haben, so wurde sie durch die folgende (Hegelsche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommnung des Fehlers.

Ich kehre auf die Meinung zurück, welche einige faßten, als sie aus der Ferne von positiver Philosophie hörten, daß sie nämlich ganz an die Stelle der negativen treten, diese also verdrängen und aufheben sollte. So war es nie gemeint, so leicht gibt sich auch eine Erfindung nicht auf, wie die jener Philosophie, die sich inzwischen für mich zur negativen bestimmt hatte. Es war eine schöne Zeit, in der diese Philosophie entstanden war, wo durch Kant und Fichte der menschliche Geist entfesselt sich in der wirklichen Freiheit gegen alles Seyn und berechtigt sah zu fragen, nicht: was ist, sondern: was kann seyn, wo zugleich Goethe als hohes Muster künstlerischer Vollendung vorleuchtete. Indeß konnte die positive Philosophie nicht gefunden, nicht

entwickelt werden ohne entsprechende Fortschritte in der negativen, welche jetzt einer ganz andern Darstellung fähig ist als vor 40 Jahren, und obwohl ich weiß, daß diese einfache, leichte und doch großartige Architektonik, inwiefern sie nämlich unmittelbar mit den ersten Gedanken in die Natur hinübertrat, und so von der breitesten Basis ausgehend, in einer zum Himmel anstrebenden Spitze endigte, daß diese Architektonik in vollkommener Ausführung, besonders der zahllosen Einzelnheiten, deren sie fähig ist, ja die sie fordert, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn kann, indeß doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäß auszubauen angefangen: obwohl jenes wissend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und soweit als es jetzt und als es mir möglich ist, aufgebaut zu haben.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zugleich, wie überflüssig es war, gegen mich die rationale oder negative Philosophie in Schutz nehmen oder vertheidigen zu wollen, als ob ich von einer Philosophie der reinen Vernunft gar nichts mehr wissen wolle. Diejenigen übrigens, welche sich dazu berufen glaubten, und insbesondere die Vertheidigung der Hegelschen Philosophie gegen mich in dieser Beziehung übernehmen zu müssen glaubten, thaten es zum Theil wenigstens nicht etwa, um sich der positiven Philosophie zu widersetzen, im Gegentheil, sie selbst wollten auch etwas der Art; nur waren sie der Meinung, diese positive Philosophie müsse auf dem Grunde des Hegelschen Systems aufgebaut werden, und lasse sich auf keinem andern aufbauen, dem Hegelschen Systeme fehle weiter nichts, als daß sie es ins Positive fortsetzten, dieß, meinten sie, könne in einem steten Fortgange, ohne Unterbrechung und ohne alle Umkehrung geschehen. Sie bewiesen dadurch, 1) daß sie von der vorausgegangenen Philosophie nie einen rechten Begriff gehabt haben, sonst mußten sie wissen, daß diese Philosophie ein geschlossenes, in sich völlig geendetes System war, ein Ganzes, das ein wahres

Ende hatte, d. h. nicht ein Ende, über das man nach Umständen oder Befinden wieder hinausgehen kann, sondern das Ende bleiben muß; 2) daß sie nicht einmal von der Philosophie, die sie verbessern und erweitern wollten, der Hegelschen, Bescheid wußten, da diese Philosophie gar nicht nöthig hat von ihnen zur positiven erweitert zu werden, das hat sie vielmehr selbst schon gethan, und gerade darin bestand der Fehler, daß sie etwas seyn wollte, was sie ihrer Natur, ihrem Herkommen nach gar nicht seyn konnte, nämlich eine zugleich dogmatische Philosophie. Insbesondere war es ihre (wahrscheinlich aus unbestimmtem Hörensagen geschöpfte) Meinung, die positive Philosophie sey die, welche von dem persönlichen Gott ausgehe, und der persönliche Gott war es, den sie durch Fortsetzung der Hegelschen Philosophie als nothwendigen Inhalt der Vernunft zu gewinnen dachten. Sie wußten also nicht, daß Kant, sowie die aus ihm hervorgegangene Philosophie, Gott als nothwendigen Inhalt der Vernunft schon habe: darüber war kein Streit, kein Zweifel, um den Inhalt handelte es sich nicht mehr. Was Hegel betrifft, so rühmte sich ja dieser, Gott am Ende der Philosophie als absoluten Geist zu haben. Kann man nun einen absoluten Geist denken, der nicht zugleich absolute Persönlichkeit, ein absolut seiner selbst Bewußtes wäre? Vielleicht meinten sie, dieser absolute Geist sey eben nicht eine freihandelnde Persönlichkeit, nicht freier Weltschöpfer u. s. w.; das konnte freilich der Geist nicht seyn, der erst am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan ist, und der nichts zu thun hat, als alle vor und unabhängig von ihm vorhandenen Momente des Processes unter sich aufzunehmen. Aber eben das hatte auch Hegel zuletzt gefühlt, und in späteren Zusätzen diesen absoluten Geist sich zur Schöpfung einer Welt frei entschließen, sich mit Freiheit zur Welt entäußern lassen. Sie kamen auch in dieser Hinsicht zu spät. Sie konnten nicht sagen, die Hegelsche Philosophie sey in der Weltschöpfung ein unmöglicher Gedanke; denn sie wollten ja dasselbe mit eben dieser Philosophie erreichen. Ihre vermeinte Verbesserung der Hegelschen Philosophie war also recht eigentlich, wie man zu sagen pflegt, moutarde après dîner, und man hätte nun eher Ursache sich Hegels gegen diese seine Schüler anzu-

nehmen, wie man nicht weniger geneigt ſeyn mußte ihn gegen die Schmach zu vertheidigen, die ihm angethan wurde, wenn andere mit herzbrechenden, d. h. jedem kräftigen Denker nur Ekel erregen könnenden ſentimental-pietiſtiſchen Phraſen ſeine Philoſophie einem Theil des Publikums werth zu machen dachten, die anders woher genommenen Ideen in das enge Gefäß zwingen wollten, das ſie immer wieder auswirft.

Das Hauptargument jener Vertheidiger Hegels, die doch zugleich ſeine Verbeſſerer ſeyn wollen, iſt dieſes: eine rationale Philoſophie ſey etwas an ſich Nothwendiges, inbeſondere aber unentbehrlich zur Begründung einer poſitiven Philoſophie. Dagegen wäre nun zu ſagen, daß zur Vollendung der Philoſophie die negative wie die poſitive nothwendig, die letzte aber nicht in dem Sinne, wie ſie es annehmen, durch die erſte begründet wird, nicht ſo nämlich, daß ſie nur eine Fortſetzung der negativen wäre, da in der poſitiven vielmehr ein ganz anderer modus progrediendi ſtattfindet als in der negativen, indem ſich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt. Daß die poſitive Philoſophie durch die negative begründet würde, wäre nur dann nöthig, wenn die negative Philoſophie der poſitiven ihren Gegenſtand als einen ſchon erkannten überlieferte, mit dem ſie nun erſt ihre Operationen anfangen könnte. Aber ſo verhält es ſich nicht. Das, was der eigentliche Gegenſtand der poſitiven wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare ſtehen; denn in dieſer iſt alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieſer letzte Gegenſtand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, ſondern hier wendet ſich die Sache um: was in der reinrationalen Philoſophie das Prius war, wird hier zum Poſterius. In ihrem Ende enthält die negative Philoſophie ſelbſt die Forderung der poſitiven, und allerdings die ihrer ſelbſt bewußte, ſich ſelbſt ganz verſtehende hat das Bedürfniß die poſitive außer ſich zu ſetzen; in dieſem Sinne könnte man ſagen, daß die negative die poſitive ihrerſeits begründe, aber nicht umgekehrt hat die poſitive ebenſo das Bedürfniß von ihr begründet zu werden. Die Begründung, welche wir allerdings von Seite der negativen (aber nicht der poſitiven)

Philoſophie anerkennen, iſt nicht ſo zu nehmen, als wäre das Ende der negativen Philoſophie der Anfang der poſitiven. So iſt es nicht. Jene überliefert ihr Letztes an ſie nur als Aufgabe, nicht als Princip. Aber, wird man ſagen, ſo iſt ſie ja doch durch die negative begründet, inwiefern ſie von dieſer die Aufgabe erhält. Ganz richtig, aber die Mittel der Aufgabe zu genügen muß die poſitive ſich rein ſelbſt verſchaffen. Wenn die erſte bis zur Forderung der andern fortgeht, geſchieht dieß nur in ihrem eignen Intereſſe, damit ſie ſich abſchließe, nicht aber darum, als ob die poſitive nöthig hätte die Aufgabe von ihr zu erhalten oder von ihr begründet zu werden; denn die poſitive kann rein für ſich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausſpruche: Ich will das, was über dem Seyn iſt, was nicht das bloße Seyende iſt, ſondern mehr als dieſes, der Herr des Seyns. Denn von einem Wollen anzufangen, iſt ſie ſchon berechtigt als Philoſophie, d. h. als Wiſſenſchaft, die ſich ſelbſt ihren Gegenſtand frei beſtimmt, als Philoſophie, die ſchon an ſich ſelbſt und dem Namen nach ein Wollen iſt. Ihre Aufgabe kann ſie alſo auch bloß von ſich ſelbſt erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenſo auch ſich ſelbſt erſt geben; denn dieſer iſt von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er iſt der durch ſich ſelbſt gewiſſe und abſolute Anfang.

Sechste Vorlesung.

Gegen die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie ist wohl der Haupteinwurf dieser: Philosophie müsse aus Einem Stück seyn, es könne nicht zweierlei Philosophie geben. Ehe man diesen Einwurf macht, müßte man wissen, ob negative und positive Philosophie wirklich zwei verschiedene Philosophien sind, oder vielleicht nur die zwei Seiten einer und derselben Philosophie, die Eine Philosophie in zwei verschiedenen, aber nothwendig zusammengehörigen Wissenschaften. Dieß wird sich nun durch die folgende Betrachtung entscheiden. Vorläufig sey nur bemerkt, der Gegensatz, der dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, war längst, und zwar in den rationalen Systemen selbst vorhanden, die Unvereinbares zu vereinigen suchten. Wir haben also den Gegensatz nicht erst erschaffen, unsere Absicht ist vielmehr, durch strenge Scheidung ihn für immer aufzuheben.

Woher käme es doch wohl, wenn nicht von dieser doppelten Seite der vielleicht dennoch Einen Philosophie, daß man von jeher so schwer, ja unmöglich gefunden hat, eine genügende Definition der Philosophie zu geben, eine solche nämlich, die zugleich das Verfahren derselben, den modus procedendi, ausdrückt? Wenn man sie z. B. erklärt als Wissenschaft, die sich in das reine, d. h. hier zugleich nothwendige Denken zurückzieht, so ist das eine wohl zulässige

Definition für die negative Philosophie; nimmt man sie aber für absolut, was ist die nothwendige Folge? Da die Philosophie im Allgemeinen doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche Existenz der Natur und Welt überhaupt Rede und Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Wesen der Dinge sich zu beschäftigen, so wird, wenn man consequent ist, die Folge seyn, behaupten zu müssen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logisch zusammenhange, Freiheit und That aber für nichts sey, hiergegen empört sich aber die außerlogische Natur der Existenz so entschieden, daß selbst die, welche folgerichtig mit ihren Begriffen die Welt auch ihrer Existenz nach als eine bloß logische Folge irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit erklären, dieß doch nicht Wort haben wollen, sondern eher, den Standpunkt des reinen Denkens verlassend, zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unstatthaft, ja unmöglich sind.

Die Sache verhält sich also eigentlich so: beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt. Dieser Gegensatz ist einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, daß man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenso wenig dadurch, daß beide Aufgaben vermischt werden, wodurch nur Verwirrung und Widerspruch entstehen kann. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß jede dieser Aufgaben für sich, d. h. in einer besonderen Wissenschaft, aufgestellt und behandelt werden müsse, was aber freilich nicht verhindert, den Zusammenhang, ja vielleicht die Einheit beider zu behaupten. Kann es uns ferner wundern, wenn eine solche doppelte Seite der Philosophie sich hervorthut, da (und dieß ist ein Hauptpunkt, bei dem ich mehr zu verweilen gedenke) sich nachweisen läßt, daß von je und immer beide Linien in der Philosophie nebeneinander da gewesen, und wenn sie in Widerstreit geriethen, die eine neben der andern dennoch fortwährend sich behauptet hat.

Um von dem Alterthum anzufangen, so spricht Aristoteles, welcher die Hauptquelle für Philosophie des Alterthums ist, mehrmals von einer Klasse Philosophen, die er die Theologen nennt. Wenn wir nun

auch annehmen, daß er darunter zunächst diejenigen Philosophen des Alterthums verstehe, die noch unter den Inspirationen der Mythologie standen, oder die außer den Thatsachen der Natur und des menschlichen Verstandesgebrauchs auch die religiösen Thatsachen, namentlich die mythologischen Ueberlieferungen, in Betracht zogen, wie die sogenannten Orphiker, oder die Urheber jener *παλαιῶν λόγων*, die zuweilen bei Platon erwähnt werden, so spricht doch Aristoteles an einer Stelle der Metaphysik[1] auch von Philosophen seiner Zeit, die er mit demselben Namen bezeichnet (es ist von *θεολόγων τῶν νῦν τισι* die Rede), und unter diesen können keine anderen gemeint seyn, als die die Welt auf Gott zurückführen, also dogmatische Philosophen, von denen sich alsdann die andern nur dadurch unterscheiden konnten, daß sie alles bloß natürlich oder aus der Vernunft zu erklären suchten. Unter die Letzten gehörten unstreitig vor allen die ionischen Physiker, insbesondere Herakleitos, dessen Lehre, daß nimmer irgend etwas sey, daß nichts bleibe, sondern alles immer nur gehe oder einem Flusse gleich sich bewege: *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*, wie Platon die Lehre ausdrückt, oder: *ὅτι πάντα χωρεῖ*, daß alles weicht oder alles immer wieder Platz macht, im Grunde nur die Vernunftwissenschaft beschreibt, die allerdings auch bei nichts bleibt, sondern, was so eben als Subjekt bestimmt war, ist im nächsten Moment zum Objekt geschlagen, also weicht es in der That und gibt einem Andern Raum, das wieder nicht zu bleiben, sondern einem andern und Höheren zu weichen bestimmt ist, bis dasjenige erreicht ist, was gegen nichts mehr sich als das Nichtseyende verhält, also nicht mehr weichen kann.

Ganz besonders aber gehörten zu diesen rationalen Philosophen die Eleaten, an denen Aristoteles aber vorzüglich dieses tadelt, daß sie, während ihre Wissenschaft nur Logik sey, dennoch mit derselben zugleich erklären wollen. In dieser Beziehung sagt er, daß die eleatische Philosophie nur Schwindel errege und keine Hülfe gewähre; denn die bloße Bewegung im Gedanken schließt alles wirkliche Geschehen aus; will nun diese bloß logische Bewegung dennoch als erklärend sich geltend machen,

[1] Lib. XIII, p. 300 (ed. Brandis).

so erscheint sie dabei als nicht von der Stelle kommend (weil das Logische kein wirklicher Fortschritt des Geschehens seyn kann, sondern alles in Gedanken vorgeht, so erscheint, wenn das Logische als wirkliche Erklärung genommen wird, diese Erklärung als nicht von der Stelle kommend), und erregt eben dadurch Schwindel, wie jede rotirende, auf Einem Punkte sich herumdrehende Bewegung[1]. Schon Sokrates hatte die von ihm aufs höchste ausgebildete Dialektik, die, weit entfernt etwas Positives seyn, für sich etwas bedeuten zu wollen, ihm nur die Bedeutung eines Werkzeugs der Zerstörung hatte, nicht etwa bloß gegen die Sophisten, d. h. gegen das subjektiv-logische Scheinwissen, sondern ebensowohl gegen das auf Objektivität Anspruch machende rationale Scheinwissen der Eleaten gerichtet, und erst der hat den Platon recht verstanden, der einsieht, wie nah und sich innerlich verwandt bei ihm die Sophisten und die Eleaten sind; seine Dialektik galt ebensowohl der Leichtigkeit und Seichtigkeit der Sophisten als dem Schwulst der Eleaten, in dieser Beziehung sagt Plutarch von Sokrates: er habe den Schwulst, die Aufgeblasenheit (τῦφον) als eine Art Rauch in der Philosophie (ὥσπερ τινὲ καπνὸν φιλοσοφίας) auf seine Gegner zurückgeblasen. Das Mittel dazu waren ihm seine Fragen, die uns als bloße Kinderfragen, ja mitunter langweilig erscheinen, die aber den Zweck hatten, die von dem Scheinwissen der Sophisten oder dem Schwulste der Eleaten Aufgeblasenen durch diese Diät erst wieder für das wahre Wissen empfänglich zu machen, wie ein kluger Arzt, wenn er mit starken Mitteln auf den kranken Körper einzuwirken gedenkt, erst reinigende Mittel anwendet, damit er nicht, statt auf das erhaltende und wiederherstellende Princip des Organismus, vielmehr auf die Ursache der Krankheit selbst wirke, und diese in ihrer Wirkung erhöhend, so das Uebel vielmehr stärke, anstatt es zu schwächen. — Vorzüglich diesem Scheinwissen gegenüber äußert sich Sokrates: der Unterschied zwischen ihm und den andern sey, daß diese zwar auch nichts wüßten, aber doch

[1] Die Pythagoreer können wir weder den Theologen noch den Rationalisten insbesondere beizählen, sondern müssen annehmen, daß sie beides zu vereinigen suchten, wenn es gleich nicht leicht zu sagen ist, wie sie beides vereinigten.

etwas zu wissen meinten; er aber sey insofern besser daran, als er wisse, daß er nichts wisse. Bei dieser berühmten Rede ist vor allem zu bemerken, daß Sokrates nicht alles Wissen sich abspricht, sondern gerade das Wissen, dessen die andern sich rühmten und mit dem sie wirklich zu wissen meinten, dieses schreibt er auch sich zu, nur, setzt er hinzu, sey ihm bewußt, daß dieses Wissen kein wirkliches Wissen sey. Diese Rede hat also schon gleich von vornherein ein anderes Ansehen, als bei manchen, die sich in neuerer Zeit auch das Ansehen sokratischer Unwissenheit geben wollten und gleich mit dem Bekenntniß der Unwissenheit anfingen, gleich im Beginn sich mit dem Nichtwissen beruhigen wollten. Dem sokratischen Nichtwissen muß ein großes, ja ein bedeutendes Wissen vorausgehen, ein Wissen, von dem es der Mühe werth ist zu sagen, es sey kein Wissen, oder es sey damit nichts gewußt. Das Nichtwissen muß eine docta ignorantia, eine ignorance savante seyn, wie schon Pascal sich ausgedrückt hat. Ohne ein vorausgehendes großes Wissen ist die Erklärung, man wisse nichts, bloß lächerlich; denn wenn der wirklich Unwissende versichert, er wisse nichts, was ist denn daran Merkwürdiges? Merkwürdig wäre vielmehr, wenn er etwas wüßte; daß er nichts weiß, glaubt man ohnedieß, dafür braucht er nicht zu sorgen. Bei den Juristen gilt der Spruch: Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium. Bei den Gelehrten umgekehrt: Nemo praesumitur doctus etc. Wenn aber der Wissende sagt, er wisse nichts, so hat dieß einen ganz andern Sinn und Klang.

Sokrates setzt also bei dieser Erklärung des Nichtwissens ein Wissen voraus. Die Frage muß jetzt seyn: welches Wissen es ist, das er sich, wie den andern Philosophen, zuschreibt, das aber ihm ein nichtwissendes ist, ein solches, mit dem er weiß, nicht zu wissen? — Versuchen wir erst diese negative Bestimmung des nichtwissenden Wissens in eine positive zu verwandeln. Denken ist noch keineswegs Wissen; insofern werden wir das nichtwissende Wissen wohl das denkende Wissen, die nicht wissende Wissenschaft bloße Denkwissenschaft nennen können; eine solche ist z. B. die Geometrie, die darum unstreitig Platon in der berühmten Genealogie der Wissenschaften (Republ. VI.) nicht zur

ἐπιστήμη, nur zur διάνοια rechnet, und so möchte das Wissen, das Sokrates nach seiner Aussage mit den andern gemein hat, was er aber für Nichtwissen achtet, eben die reine Vernunftwissenschaft seyn, welche er so gut, ja besser als die Eleaten kannte, von denen er sich eben dadurch unterschied, daß sie das logische Wissen zu einem wissenden Wissen machen wollten, während es nach Sokrates Meinung nur als nichtwissendes gelten kann. Wir gehen nun aber einen Schritt weiter. Indem er nämlich die Wissenschaft, die bloß im Denken ist, als eine nichtwissende erklärt, setzt er eben damit außer dieser — wenigstens als Idee muß er außer ihr eine wissende, d. h. eine positive Wissenschaft setzen, und hier nimmt das Bekenntniß seiner Unwissenheit erst eine positive Bedeutung an. Nämlich man kann sich als nichtwissend bekennen, entweder in Bezug auf eine wirklich vorhandene Wissenschaft, von der man nur sagt, daß sie doch eigentlich kein Wissen sey, oder in Bezug auf eine Wissenschaft, die man noch nicht besitzt, die uns gleichsam noch bevorsteht. Offenbar ist bei Sokrates beides der Fall. In Bezug auf das bloß logische Wissen erklärt er sich im ersten Sinn, aber er setzt eben damit ein anderes Wissen voraus, und wenn er in Ansehung dieses anderen sich unwissend bekennt, so hat dieses Nichtwissen wieder eine ganz andere Bedeutung, als man gewöhnlich zu ahnden pflegt. Denn ein anderes ist unwissend oder nichtwissend zu seyn aus Mangel an Wissenschaft, ein anderes, nichtwissend zu seyn wegen Ueberschwenglichkeit des zu Wissenden. Auch in diesem Sinne durfte des Nichtwissens ein Sokrates sich rühmen; einleuchtend aber ist, daß es nicht jedem zustehen kann ihm dieß nachzuthun. Offenbar setzte Sokrates ein Wissen voraus, gegen das sich die bloße Vernunftwissenschaft nur wie ein Nichtwissen verhalte. Es ist hier freilich nicht der Ort, das eigentliche Wollen dieses in seiner Art einzigen Mannes, der sich nicht umsonst den Haß und die Abneigung der Sophisten aller Zeiten bis auf die neueste zugezogen, ausführlich darzuthun. Ueber seiner inneren Herrlichkeit liegt noch ein Schleier, der nicht völlig gehoben ist, aber einzelnes ist vorhanden, woraus sich schließen läßt, daß sein Geist eben auf dieser Grenze des bloß Logischen und des Positiven schwebte. Eine nicht zu verschmähende

Anzeige davon ist nicht bloß die mythische, d. h. geschichtliche Wendung, die er allem, was bei ihm Lehre ist oder den Namen einer Lehre verdient (z. B. Fortdauer nach dem Tode), zu geben pflegt; der gemeinen Mythologie abgeneigt, suchte er statt derselben einen höheren geschichtlichen Zusammenhang, als ob nur in diesem erst wirkliches Wissen wäre[1]. Am meisten zeugt dafür, daß der geistvollste seiner Schüler, Platon, die ganze Reihe seiner übrigen Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller — dafür nimmt wenigstens Schleiermacher den Timäos — oder wäre derselbe vielleicht ein Werk, wozu jugendlicher Ungestüm den dichterischen Philosophen hingerissen? — wie dem sey, im Timäos wird Platon geschichtlich, und bricht, freilich nur gewaltsam, ins Positive durch, nämlich so, daß die Spur des wissenschaftlichen Uebergangs kaum oder schwer zu entdecken ist — es ist mehr ein Abbrechen vom Vorhergegangenen (nämlich dem Dialektischen) als ein Uebergehen zum Positiven. Sokrates und Platon, beide verhalten sich gegen dieses Positive als ein nur zukünftiges, sie verhalten sich zu ihm prophetisch. In Aristoteles hat sich die Philosophie erst von allem Prophetischen und Mythischen gereinigt, allein Aristoteles erscheint doch eben dadurch als der Schüler beider, daß er sich vom bloß Logischen ab-, und dagegen ganz dem ihm erreichbaren Positiven, dem Empirischen im weitesten Sinne des Wortes, zuwendet, dem, bei welchem das Daß (daß es existirt) das Erste, das Was (was es ist) erst das Zweite und Secundäre ist.

Aristoteles wendet sich vom Logischen ab, sofern es erklärend, also positiv seyn will: λογικῶς, διαλεκτικῶς und κενῶς (leer) sind ihm hier gleichbedeutende Ausdrücke, er tadelt alle diejenigen, die während sie bloß im Logischen (ἐν τοῖς λόγοις) sind, dennoch die Wirklichkeit begreifen wollen, er dehnt dieß selbst auf Platons Timäos aus, und auf die besondere Lehre von der μέθεξις, d. h. der Theilnahme der Dinge an den Ideen, welche einen richtigen Sinn gewährt, wenn sie logisch, d. h. bloß so verstanden wird, daß ein Schönes, ein Gutes z. B. (was nur in der Erfahrung vorkommt), nicht das Gute, das

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 284. D. H.

Schöne ſelbſt, ſondern nur ſchön und gut iſt durch Theilnahme an dem Schönen und Guten ſelbſt; aber wenn die μέθεξις nun zu einer Erklärung des Werdens, des wirklichen Entſtehens der Dinge gemacht, oder dafür als hinlänglich erachtet oder gebraucht wird, dann entſteht allerdings der Fehler, daß mit etwas, was bloß logiſche Bedeutung hat, eine reelle Erklärung verſucht wird. In dieſem Sinn hat Ariſtoteles Recht, wenn er dem Platon vorwirft, daß er darüber kein verſtändliches Wort vorbringen könne, wie ſich die Ideen den concreten Dingen mitgetheilt. Nur in Betreff einer damit beabſichtigten Erklärung und als unfähig dazu nennt Ariſtoteles dieſe ganze platoniſche Lehre von der μέθεξις leer, braucht von ihr ſogar das Wort κενολογεῖν. Allgemein aber ſetzt er dem logiſch Philoſophirenden entgegen, daß von der logiſchen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberſchreitbare Kluft iſt. Eben demſelben wirft er die Verwirrung vor, die entſteht, wenn die logiſche Ordnung mit der Ordnung des Seyns, und ſodann weiter unvermeidlich die wirklichen Urſachen — des Seyns mit den bloß formellen Principien der Wiſſenſchaft verwechſelt werden. Gerade darum aber müſſen wir nun ſagen, daß, ſo verſchieden der Weg des Ariſtoteles von dem der negativen Philoſophie iſt, dennoch im Weſentlichen der Reſultate nichts ſo ſehr mit der recht verſtandenen negativen Philoſophie übereinſtimmt, als eben der Sinn des Ariſtoteles. Wie dieß möglich ſey, wird durch eine Erörterung beider Methoden erhellen, die nicht ermangeln kann, ſelbſt auf den bisherigen Gang noch ein neues Licht zurückzuwerfen.

Ich bemerke alſo, daß jener Rationalismus oder die negative Philoſophie, ſo ſehr ſie in der That eine rein aprioriſche iſt, ſo wenig eine logiſche in dem Sinn iſt, den Ariſtoteles mit dem Worte verbindet. Denn das Aprioriſche iſt nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logiſches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poeſie über die Poeſie die Poeſie aufhört. Das wahre Logiſche, das Logiſche im wirklichen Denken, hat in ſich eine nothwendige Beziehung auf das Seyn, es wird zum Inhalt des Seyns und geht nothwendig ins

Empiriſche über. Die negative Philoſophie als aprioriſche iſt daher nicht in dem Sinn bloß logiſche Philoſophie, daß ſie das Seyn ausſchlöße. Das Seyn iſt zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens. Was aber Potenz iſt, iſt ſeiner Natur nach gleichſam auf dem Sprung in das Seyn. Durch die Natur ſeines Inhalts ſelbſt alſo wird das Denken außer ſich gezogen. Denn das ins Seyn Uebergegangene iſt nicht mehr Inhalt des bloßen Denkens — es iſt zum Gegenſtand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empiriſchen) Erkennens geworden. Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Coincidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. Auf jedem Punkte demnach wird das ins Seyn Uebergegangene vom Denken verlaſſen; allein es hat dem Denken nur als Stufe zu einem Höheren gedient. Mit dieſem Höheren wird wieder daſſelbe geſchehen, es wird vom Denken (das ſich allerdings ſeines Inhalts verſichert, es begreift), aber das Begriffene wird vom Denken wieder aufgegeben und einem anderen Erkennen überantwortet, dem empiriſchen, ſo daß in dieſer ganzen Bewegung das Denken eigentlich nichts für ſich hat, ſondern alles einem fremden Erkennen, der Erfahrung, zuweist, bis es bei demjenigen angekommen, das nicht mehr außer dem Denken ſeyn könnend, das im Denken ſtehen Bleibende iſt, — mit dem alſo das Denken zugleich bei ſich ſelbſt angekommen, nämlich das ſich frei ſehende, der nothwendigen Bewegung entkommene Denken iſt, mit dem nun ebendarum die Wiſſenſchaft des freien, nicht mehr, wie in der negativen Philoſophie, einer nothwendigen Bewegung hingegebenen Denkens anfängt. Die rationale Philoſophie iſt alſo der Sache nach ſo wenig der Erfahrung entgegengeſetzt, daß ſie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht über die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt ſie auch ihre eigne Grenze, jenes Letzte als unerkennbar ſtehen laſſend. Auch die rationale Philoſophie iſt Empirismus der Materie nach, ſie iſt nur aprioriſcher Empirismus.

So wenig nun aber, wie wir geſehen haben, das Aprioriſche das Empiriſche, auf das es vielmehr einen nothwendigen Bezug hat, ausſchließt, ſo wenig iſt umgekehrt das Empiriſche vom Aprioriſchen frei,

ſondern hat gar viel deſſelben in ſich, und ſteht ſogar, daß ich ſo ſage, mit dem einen Fuß ganz im Aprioriſchen, nicht nur, in wie fern an allem Empiriſchen allgemeine und nothwendige, d. h. eben apriorische Formen ſind, ſondern auch — nicht weniger als das Weſen, das eigentliche Was jedes Dings iſt ein Aprioriſches, und nur als wirklich Exiſtirendes gehört es dem Empiriſchen an. Sein Weſen iſt in der vollendeten Wiſſenſchaft ein a priori zu begreifendes, nur daß es exiſtirt, das iſt empiriſch, bloß a posteriori einzuſehen.

Aber eben darum, ſo gut es einen Weg vom Logiſchen zum Empiriſchen, gibt es einen Weg, vom Empiriſchen zum Logiſchen, zu dem der Natur eingebornen und einwohnenden Logiſchen zu gelangen. Dieſen Weg betrat Ariſtoteles, und zwar im größten für ſeine Zeit möglichen Umfange, indem er nicht bloß die geſammte Natur, ſoweit ſie ihm zugänglich war, nicht bloß die ſittlichen und politiſchen Verhältniſſe des Menſchengeſchlechts und ſeiner Zeit, ſondern ebenſo auch die allgemeinen, in beſtändiger Anwendung begriffenen Kategorien und Begriffe, nicht in ihrer abſtrakten Auffaſſung, ſondern eben in ihrer Anwendung — im wirklichen Verſtandesgebrauch —, nicht weniger ſodann die ganze Geſchichte der Philoſophie bis auf ſeine Zeit als Gegenſtände ſeines analytiſchen Forſchens behandelte, und ſo ſtufenweiſe zum letzten Ziel der erſten Wiſſenſchaft, der *πρώτη ἐπιστήμη*, oder der erſten Philoſophie aufſtieg. Aber gerade auf dieſem Weg, und zumal am Endpunkte deſſelben muß Ariſtoteles auch mit der negativen Philoſophie zuſammentreffen. Folgt man ihm bis aufs Tiefſte, von dem er ausgeht, ſo fängt er ſeine aufſteigende Progreſſion mit der Potenz an (Uebereinſtimmung des Anfangs), in der jeder Gegenſatz noch eingewickelt iſt; dieſe Progreſſion endet in dem Actus, der über allem Gegenſatz und daher auch über aller Potenz — die reine Entelechie iſt; denn Entelechie iſt ihm, was uns Actus, der Gegenſatz der *δύναμις*. Aus dem Schooß der Unbeſtimmtheit und Unendlichkeit der Potenz, des Möglichen, erhebt ſich die Natur ſtufenweiſe gegen das Ende, von dem ſie, wie Ariſtoteles ſagt, angezogen iſt. In jedem Folgenden iſt, wie er ſagt, das Vorhergehende nur noch

als Potenz, als Nichtſeyendes, wie in der Naturphiloſophie z. B. die Materie gegen das Licht nur noch Objekt, beide gegen das organiſche Princip ſich wieder als nichtſeyend verhalten. Immer, ſagt Ariſtoteles, beſteht das Vorausgegangene im Folgenden der Potenz nach, oder als Potenz — *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον*. Jeder Punkt, jede beliebige Grenze der Reihe iſt das Ziel der vorausgegangenen Reihe, jedes Glied der Reihe iſt an ſeiner Stelle ebenſo gut Endurſache, als das letzte Glied Endurſache für alles iſt — denn die Reihe kann nicht ins Unendliche ſich verlieren, die aufſteigende Bewegung der Natur nicht ins Leere ſich verlaufen, es muß ein letztes Ziel ſeyn des Weges, welcher a potentia ad actum geht, nämlich auch in dem Sinne, daß der Anfang reine Potenz, das Ende ebenſo reiner Actus iſt. Im Verhältniß der Annäherung zu dem Ende herrſcht das Seyn über das Nichtſeyn, der Actus über die Potenz; ſucceſſiv wird alle *ὕλη* (gleichbedeutend mit Potenz) hinweggeſchafft, das Letzte iſt nicht mehr Potenz, ſondern *τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*, die ganz als Actus geſetzte Potenz. Dieſes Letzte iſt nicht ſelbſt wieder ein Glied der Reihe, wie alles andere, ſondern iſt das über der ganzen Reihe unabhängig und für ſich Seyende. Ariſtoteles hat es allerdings als das wirklich Exiſtirende (nicht wie die negative Philoſophie bloß als Idee) — hier iſt alſo der Unterſchied —, aber nur darum hat er das Letzte als das wirklich Exiſtirende, weil ihm ſeine ganze Wiſſenſchaft auf Erfahrung begründet iſt. Er hat alſo dieſe ganze Welt, welche die rationale Philoſophie im Gedanken hat, als die exiſtirende, aber doch nicht um die Exiſtenz iſt es zu thun, die Exiſtenz iſt gleichſam das Zufällige daran, und hat nur Werth für ihn, inwiefern ſie dasjenige iſt, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, ſie iſt ihm bloße Vorausſetzung, ſein eigentlicher Zweck iſt das Weſen, das Was der Dinge, die Exiſtenz nur Ausgangspunkt, und ſo iſt ihm das Letzte, wenn gleich nebenbei das wirklich Exiſtirende, ſeiner Natur nach (und um dieſe iſt es eigentlich zu thun) reiner Actus, und eben dieſes, das ſeiner Natur nach Actus Seyende, iſt das Letzte der rationalen oder negativen Philoſophie. Deßhalb macht auch Ariſtoteles von dem Letzten — von

Gott — keinen Gebrauch, als von dem wirklich Existirenden, sondern lehnt dieß ausdrücklich ab, indem er es stets nur als Endursache bestimmt (als *αἴτιον τελικόν*, nicht *ποιητικόν*), so daß er nicht etwa, weil er nun dieß Letzte als wirklich Existirendes hat, es wieder zum wirkenden Anfang zu machen sucht; es bleibt ihm Ende, er denkt nicht daran, es wieder zum Anfang, zum Princip einer Erklärung zu machen. Die ganze Bewegung des Werdens ist nur Bewegung gegen dieses Ende, nicht von ihm als Anfang ausgehend, und wenn er jenes Letzte als Erklärungsgrund für die Wirklichkeit braucht, z. B. für die Bewegung des Himmels, so erklärt er diese Bewegung nicht durch einen Anstoß oder eine Wirkung jenes *ἐνεργείᾳ ὄν*, sondern durch einen Zug, eine Begierde, *ὄρεξις*, welche die untergeordneten Naturen, die Gestirne, nach dem Höchsten empfinden. Wenn ihm Gott so weit allerdings Ursache der Bewegung ist, so ist er sie ihm doch nur *ὡς τέλος*, *αὐτὸς ἀκίνητος*, so daß er selbst dabei unbeweglich ist. Dieses „*αὐτὸς ἀκίνητος*" ist bis auf die neueste Zeit nur so genommen worden, daß Gott nicht selbst wieder von etwas anderem bewegt werde. Aber so ist es nicht gemeint, sondern daß auch er selbst sich nicht bewege, nicht handle, daß er, auch als wirkend, dennoch unbewegt bleibe; er wirkt, aber ohne bewegt zu werden, weil er bloß als Endursache wirkt, als der, wozu von selbst alles strebt. Gott verhält sich dabei wie der Gegenstand eines Verlangens, *ὡς* (so sagt Aristoteles ausdrücklich) *ἐρώμενον*, wie ein von uns Begehrtes, nach dem wir gehen oder greifen, welches uns bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Abgeschnitten, wie ihm dieser unbewegliche Gott ist, keiner Wirkung nach außen fähig (*ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις*), kann er immerwährend nur denken und nur sich selbst denken, er ist *ἑαυτὸν νοῶν*. So sehr ist dem Aristoteles das Letzte Actus, daß ihm Gott eigentlich nicht mehr *νοῦς* abgesondert von der *νόησις* (vom wirklichen Denken), nicht mehr bloße Potenz des Denkens ist. Er ist ihm reiner, unabläßiger actus des Denkens (nur aber keines Denkens ohne Inhalt). Indem es ihm also Schwierigkeiten macht, zu sagen, was er denke, (denn es sey sogar für uns Menschen unstatthaft manches zu denken,

wie es uns besser sey, manches nicht zu sehen als zu sehen (*βέλτιον ἔνια μὴ ὁρᾶν*), so sey es noch mehr mit Gott. Aus diesem Grunde entscheidet er sich dafür, daß Gott immerwährend nur sich selbst denke. Es soll nämlich damit nur ausgedrückt seyn, daß dieser Actus unendlicher Actus ist, d. h. daß ins Unendliche fort nichts ihm Fremdes (kein es begrenzender Gegenstand) in ihm ist. Aus diesem Grunde spricht er von einer *νοήσεως νόησις*, welche nur sich selbst Inhalt ist[1].

[1] Es ist dagegen schwer anzunehmen, die Seligkeit des Gottes bestehe nach Aristoteles darin, daß er immerwährend auf Hegelsche Weise philosophire. — In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nachdem Lessing und Klopstock aufgestanden, freuten sich die Deutschen, daß sie nun auch eine eigne Literatur haben, zumal sich bald mehrere Kritiker und Poeten in verschiedenen Gattungen zu jenen gesellten, dann auch Geschichtschreibung und Philosophie in allgemein anerkannten Werken hinzutraten (denn die Literatur eines Volks im engeren Sinne befaßt vornämlich Poesie und Kritik derselben, Geschichtschreibung und endlich Philosophie). Unter diesen Umständen also fing das Vergleichen an, und es fehlte den Deutschen bald nicht mehr an einem Homeros, einem Tyrtäos, einem Theokritos, nicht an einem deutschen Thukydides und endlich an mehreren Platonen (dem Publikum war bald Herder, bald Jacobi der deutsche Platon). Wo blieb alsdann der deutsche Pythagoras, der deutsche Herakleitos — sollte jener etwa Leibniz, dieser J. Böhme seyn? — wo der deutsche Aristoteles? Keiner hatte größere Ansprüche so genannt zu werden als Kant. Indeß hat eine spätere Philosophie sich vorbehalten, für aristotelisch zu gelten. Diese Philosophie sprach von einem Kreislauf des göttlichen Lebens, indem nämlich Gott stets bis zum tiefsten, bewußtlosesten Seyn herabsteigt; da sey er zwar auch der Absolute, aber nur noch ein ansternhaftes, d. h. blindes und taubes Absolutes; aber Gott steige immerwährend herab, nur um ebenso unablässig durch immer höhere Stufen, endlich zum menschlichen Bewußtseyn aufzusteigen, wo er seine Subjektivität ab- oder wegarbeitend, zum absoluten Geist, d. h. erst eigentlich Gott werde. — Ich gestehe, daß unter allen Philosophien, die sich hervorgethan, die, welche einen solchen Kreislauf des göttlichen Lebens behauptet, mir die am meisten anti-aristotelische scheint, und zweifle ebenso, daß irgend ein Vernünftiger in einer solchen Lehre das letzte Wort der deutschen Philosophie sehen kann, wie in Aristoteles allerdings der Gipfel der antiken Philosophie erreicht war, die mit dieser ganz eigenthümlichen Verbindung des Logischen mit dem Wirklichen endete. — (Vergl. zu den letzten Erörterungen über die Theologie des Aristoteles die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 559, Anm. D. H.)

Die Philoſophie des Ariſtoteles iſt logiſche Philoſophie, aber die von dem vorausgeſetzten Exiſtirenden und inſofern von der Erfahrung ausgeht. Ihr Anfang iſt Erfahrung, ihr Ende das reine Denken, das Logiſche im höchſten Sinne des Worts, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinſten Analyſis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menſchengeiſtes abgezogener Geiſt.

Erſt die Neuplatoniker, die aber ſchon dem Uebergang in eine neue Zeit angehören, und ſchon entweder von dem kommenden oder dem bereits daſeyenden Chriſtenthum erregt ſind, ſuchten jene Regungen einer poſitiven Philoſophie beſonders bei Platon, die durch Ariſtoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen. Ariſtoteles konnte eine poſitive Philoſophie nicht zulaſſen, die bei Platon eine bloße Anticipation war, und zu der auch ihm der wiſſenſchaftliche Uebergang nicht gefunden war. Auch jetzt noch wäre der Weg des Ariſtoteles, vom Empiriſchen, in der Erfahrung Gegebenen, inſofern Exiſtirenden, zum Logiſchen, zum Inhalte des Seyns fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine poſitive Philoſophie zum wirklich exiſtirenden Gott zu gelangen, allein wollten wir uns mit dem ariſtoteliſch gefundenen Gott begnügen, ſo müßten wir auch jener ariſtoteliſchen Verleugnung fähig ſeyn, bei dem Gott als Ende ſtehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Urſache haben wollen; aber ein ſolcher Gott würde den Forderungen unſeres Bewußtſeyns nicht entſprechen, vor welchem eine Welt aufgeſchloſſen liegt, die Ariſtoteles nicht kannte. Ich meine damit nicht das Chriſtenthum allein. Denn auch die mythologiſche Religion hatte für Ariſtoteles nur die Bedeutung einer unvollendeten Erſcheinung; er konnte in der Mythologie nichts Urſprüngliches ſehen, und was ſeiner Betrachtung würdig geweſen wäre, oder ihm als Quelle von Erkenntniß gelten konnte[1].

Es iſt ſchon früher zuweilen die Frage aufgeworfen worden, warum Karl d. G. zugegeben oder gewollt, daß in den von ihm geſtifteten Akademien die Bücher des Ariſtoteles eingeführt und zum Grunde gelegt würden, d. h. die Bücher eines Philoſophen, den man doch nur

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 256. D. H.

für einen Atheisten halten könne — in welchem Sinne sich dieß etwa sagen ließ, erhellt aus dem früher Gesagten: Aristoteles kannte allerdings keinen Gott, der als Princip gebraucht werden könnte, um von ihm aus die Welt zu erklären, sein Gott konnte höchstens der ideale Schöpfer seyn, als der, zu welchem, aber nicht durch den alles geworden, und auch Vorsehung ist im aristotelischen System nur so weit, als alles nach dem Ende hinzielt, und nichts geschehen kann, das nicht durch dieses Endziel der Bewegung und insoferne allerdings durch Gott als Endursache bestimmt wäre — wogegen, sagte man, die platonische Philosophie, die dem Christenthum bei weitem näher verwandte, ausgeschlossen worden sey. Ein Autor des 17ten Jahrhunderts gibt auf diese Frage die naive Antwort: den Theologen sey es eben recht, wenn sie an der Philosophie etwas auszusetzen und zu tadeln hätten; denn wenn es gelänge eine völlige Uebereinstimmung zwischen den Lehren des Christenthums und der Philosophie zu bewerkstelligen, so könnte durch Versuchung des Teufels mancher auf den Gedanken kommen, das Christenthum sey selbst nichts anderes als eine menschliche Erfindung, ein Werk entweder der denkenden oder der schlau erfindenden Vernunft. In der That aber war es auch nichts weniger als die rein aristotelische Philosophie, die in den christlichen Schulen gelehrt wurde. Die christliche Theologie und also auch die christlichen Schulen bedurften eines Gottes, mit dem sich etwas anfangen, der sich als Urheber der Welt und insbesondere der Offenbarung denken ließ. So wenig daher die negative Philosophie das Christenthum in sich aufnehmen könnte, wenigstens nicht, ohne sich gänzlich zu alteriren, so wenig konnte die rein aristotelische Philosophie in den christlichen Schulen bestehen. An ihre Stelle trat daher die scholastische Metaphysik, die schon insofern charakterisirt worden ist, als sie rationaler Dogmatismus oder positiver Rationalismus genannt wurde. Aus der Art, wie es diese Philosophie angefangen, um auf rationalem Wege zu einem positiven Resultate, namentlich zu einem existirenden Gott zu gelangen (das wesentliche Mittel dazu war, wie wir früher gesehen, der Syllogismus, der Schluß, dem einerseits das in der Erfahrung Gegebene, andererseits die *κοιναὶ ἔννοιαι*,

die allgemeinen, zugleich als nothwendig sich darstellenden Begriffe und Principien zu Grunde lagen) aus der Art, wie diese Philosophie mit Zugrundelegung der Erfahrung und der angebornen Verstandesbegriffe auf das Daseyn Gottes zu schließen suchte, aus dieser Art ist schon zu sehen, daß in jener Philosophie der Rationalismus bloß eine formelle Funktion hatte, das Materielle, was den Schlüssen zu Grunde gelegt wurde, war einestheils aus der Erfahrung genommen, z. B. die zweckmäßige Einrichtung der Natur im Einzelnen und im Ganzen u. s. w., den andern, den rationalen Bestandtheil dieser Schlüsse der Metaphysik bildeten die allgemeinen Grundsätze, z. B. der Ursache und Wirkung, und specieller, daß die Ursache und Wirkung proportional seyn muß, ein zweckmäßiges Ganze eine intelligente Ursache voraussetzt; die Anwendung dieser Grundsätze auf die Erfahrung sollte einen Schluß möglich machen auf das, was über der Erfahrung ist. In Folge dieser Verbindung von Elementen konnte also in jener Metaphysik weder der Rationalismus noch der Empirismus rein und frei hervortreten. Diese künstliche Zusammensetzung konnte schon als eine künstliche nicht dauern; im Grunde hat nur die Gewalt der Kirche so lange sie zusammengehalten. Nach der Reformation und in Folge derselben konnte sie sich nicht länger behaupten, es entstand diejenige Bewegung in der Philosophie, welche am Ende die früher beschriebene Zersetzung dieses dogmatischen Rationalismus herbeiführen mußte. Aus dieser Zersetzung aber konnte einerseits nur der reine Rationalismus hervorgehen, andererseits reiner Empirismus.

Betrachten wir vorerst noch den Empirismus im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu dem reinen Rationalismus, so kann der letztere, recht verstanden, doch nichts anderes begehren, als am Ende mit der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, zusammenzutreffen; hinwiederum kann selbst der beschränkteste Empirismus kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben, als dieses: in jeder einzelnen Erscheinung so wie im Zusammenhang aller Erscheinungen Vernunft zu finden — diese in den einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen der Erscheinung vorauszusetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen. Der Empirismus,

der sich von diesem Zweck lossagte, müßte sich selbst zur Unvernunft bekennen. Der Empirismus ist also nicht sowohl eine dem rechtverstandenen Rationalismus (wie er sich nämlich seit Kant ausgebildet) entgegengesetzte, als vielmehr eine ihm parallele Erscheinung, und dieser Empirismus hat ein ganz anderes Verhältniß zu dem dogmatisirenden Rationalismus der früheren Metaphysik, ein ganz anderes zu dem reinen Rationalismus, der durch Zersetzung jenes dogmatisirenden entstand, und der bis jetzt unsere deutsche Philosophie ist. Geht man mit diesem Empirismus, dem als die einzig wahre Methode in der Philosophie eine Zeit lang mit Ausnahme Deutschlands ganz Europa sich hingegeben, geht man mit ihm bis auf seinen Anfang, seine Quelle (in Baco von Verulam) zurück[1], verfolgt man auf der andern Seite seinen Weg, und sieht, in welchem Umfang, wozu und wie er sich entwickelt hat, so muß man sich überzeugen, daß ihm etwas anderes zu Grunde liegt, als auf den ersten Blick scheinen kann, nichts weniger als eine bloße Sammlung von Thatsachen. Wer diesen Eifer in Ausmittelung reiner Thatsachen zumal in der Naturwissenschaft betrachtet, kann nicht umhin, in demselben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur instinktartig Wirkendes, einen im Hintergrunde stehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen. Denn wie soll man sich die Wichtigkeit, die auf Thatsachen, selbst die an sich geringfügigsten, namentlich in der Naturgeschichte, z. B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöse Gewissenhaftigkeit, mit der diese Untersuchungen angestellt, die Ausdauer mit der sie unter Mühseligkeiten, Entbehrungen aller Art, oft selbst mit Gefahr des Lebens verfolgt werden, anders erklären, als durch ein wenigstens dunkles Bewußtseyn, daß es bei allen diesen Thatsachen noch um mehr als um sie selbst zu thun sey, wie soll man sich diesen Enthusiasmus des ächten Naturforschers erklären, ohne ein wenigstens dunkles Gefühl, das ihm sagt, daß dieser bis zu seinen letzten Grenzen

[1] Es ist jedenfalls bemerkenswerth, daß dieser allgemeine Eifer für empirische oder Erfahrungs-Forschungen zuerst angezündet worden ist durch eine Veränderung der Philosophie, also von der Philosophie aus.

erweiterte, zugleich von geistlosen Hypothesen allmählich durch sich selbst gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren System begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerschütterliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Resultat der Erfahrung und des reinen Denkens sich darstellt, ohne eine wenn auch noch so ferne Ahndung, daß diesem Empirismus zuletzt in der Natur selbst, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr eingebornen Logik sich enthüllen wird, welcher im Denken sich zu bemächtigen die höchste Aufgabe des rationalen Philosophen ist, daß es also überhaupt einen Punkt gibt, wo die auf den ersten Blick und auch jetzt noch so weit auseinander liegenden oder auseinander zu seyn scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, Denken und Erfahrung, sich völlig durchdringen und zusammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden? Dieß war unstreitig selbst der letzte Gedanke Bacos, den gedankenlose, handwerksmäßige Empiriker umsonst als ihren Schutzherrn anrufen. Bis jetzt allerdings sind die wahren Philosophen Frankreichs und Englands ihre großen Naturforscher[1]. Mögen indeß französische und englische Naturforscher oder Philosophen diese Stellung der deutschen Philosophie gegen den Empirismus verstehen lernen, daß nämlich jene selbst, nur aprioricher, Empirismus ist. Haben sie erst Sinn und Verstand des deutschen Rationalismus begriffen, werden sie nicht mehr verlangen, daß wir der Wissenschaft des von sich selbst anfangenden und in sich fortschreitenden, aber zugleich sich unmittelbar in der Erfahrung realisirenden nothwendigen Denkens, dieser einzigen wahren Ontologie, empirische, etwa psychologische Thatsachen vorausgehen lassen, und mögen sie

[1] Daß in England, aus einem übrigens bekannten Grunde (weil im Englischen Physik Medicin, physician einen Arzt bedeutet, wie auch bei uns Gerichtsärzte physici heißen) Philosophie (doch gewöhnlich nicht ohne den Beisatz natural Philosophy) Physik bedeutet, brauchte nicht gerade aus den Titeln der neuesten chemischen Journale oder Zeitungsankündigungen von Haarkräuslern erwiesen zu werden; näher lag es, sich auf das berühmteste, zwei Jahrhundert alte periodische Werk Englands Philosophicals Transactions zu berufen, in dessen zahlreichen Bänden man von dem, was wir in Deutschland Philosophie nennen, vergeblich etwas suchen würde.

dagegen erwägen, wie sie selbst durch die Beschränkung ihres philosophischen Empirismus auf Beobachtung und Analysiren psychologischer Thatsachen sich von jenem großen Kreis des wahren Empirismus, der nichts ausschließt, nichts, was in der Natur, was in der großen Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Entwicklungen vorliegt, wie sie selbst sich von diesem großartigen Empirismus ausschließen, mit welchem zusammenzutreffen und am Ende wirklich in eins zu fallen, das wahre Bestreben des reinen Rationalismus ist, der nichts ausschließend ebensowohl die gesammte Natur wie die großen Thatsachen der Geschichte umfaßt.

Wenn nun dieß die Stellung des philosophischen Empirismus gegen den reinen Rationalismus, so kommen wir jetzt auf ein schon angedeutetes zweites Verhältniß zu sprechen, auf die Frage, wie die von uns dem Rationalismus entgegengesetzte positive Philosophie sich zu dem philosophischen Empirismus verhalte. Denn in der That, wenn der reine Rationalismus aprioriſche Philosophie ist, scheint für die positive Philosophie nichts anderes übrig zu bleiben, als Empirismus zu seyn. Wie ich aber bereits gezeigt, daß nicht der reine Rationalismus das Empirische ausschließt, so könnte auch die positive Philosophie schwerlich bloßer Empirismus seyn, in dem Sinn, wie er meist gedacht wird, so daß von einem Aprioriſchen gar nicht die Rede wäre. Irgend ein Verhältniß aber muß doch stattfinden zwischen positiver Philosophie und Empirismus. Es ist nicht meine Absicht dieß abzulehnen. Vielmehr will ich darauf aufmerksam machen, daß es ein allzu beschränkter Begriff ist, der nach der gewöhnlichen Erklärung mit dem Worte Empirismus verbunden wird. Man versteht unter der Erfahrung, wenn von Philosophie die Rede ist, gewöhnlich nur die Gewißheit, die wir von den Außendingen, von der Existenz einer Außenwelt überhaupt mittelst der äußeren Sinne, oder die wir von den in uns selbst vorgehenden Bewegungen und Veränderungen durch den sogenannten inneren Sinn erhalten (ein Sinn der indeß allerdings noch sehr einer Kritik bedürfte). Hier ist also angenommen, daß alles Erfahrungsmäßige nur in der äußeren oder inneren Sinneswelt sich finden

könne. Wird der Empirismus vollends exclusiv, so leugnet er die Realität der allgemeinen und nothwendigen Begriffe; er kann so weit gehen, selbst die rechtlichen und sittlichen Begriffe als etwas durch bloße Angewöhnung und Erziehung uns zur Natur Gewordenes anzusehen, was wohl die tiefste Stufe der Beschränktheit ist, wozu er herabsinken kann. Aber es ist unrichtig, dieß alles mit dem Begriffe des Empirismus als nothwendig verbunden anzusehen, wie Hegel in seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften[1] als nothwendige Consequenz des Empirismus angibt, daß die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze als etwas Zufälliges erscheinen, und deren Objektivität aufgegeben werde.

Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloß Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand, denn z. B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns ist, fällt als *solche*, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar ein *nur* empirisch Erkennbares; denn niemand weiß, was in einem Menschen ist, er äußere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur a posteriori, nämlich durch seine Aeußerungen und Handlungen erkennbar. Gesetzt nun, es handelte sich um eine der Welt vorauszusetzende handelnde und frei wollende Intelligenz, so wird auch diese nicht a priori, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar seyn, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obgleich ein Uebersinnliches, doch ein nur erfahrungsmäßig Erkennbares seyn. Der Empirismus als solcher schließt daher keineswegs alle Erkenntniß des Uebersinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmt und auch Hegel voraussetzt.

Man muß unterscheiden zwischen dem, was Gegenstand *wirklicher* Erfahrung, und dem, was seiner *Natur* nach erfahrungsmäßig ist. Es gibt innerhalb der Natur selbst vieles, was nie Gegenstand einer wirklichen Erfahrung war, und darum doch nicht außerhalb des Kreises der wenigstens möglichen sinnlichen Erfahrung liegt. Aber jenseits dieses Kreises bricht nun da auf einmal, wie man sich vorstellt, alles Erfahrungsmäßige ab? Gesetzt,

[1] Zweite Ausgabe, S. 213.

dieß hörte auf, ſo wird man doch nicht annehmen, daß alles aufhöre, vielleicht nicht einmal, daß jenſeits dieſer Grenze alle Bewegung aufhöre. Denn mit der Bewegung würde auch die Wiſſenſchaft aufhören, denn Wiſſenſchaft iſt weſentlich Bewegung. Aber, ſagt man, die dort noch vorauszuſetzende Bewegung kann bloß noch eine im reinen Denken erkennbare ſeyn, d. h. (wenn man conſequent iſt) eine Bewegung, von der jede freie That ausgeſchloſſen iſt. Denn eine freie That iſt etwas mehr, als ſich im bloßen Denken erkennen läßt. Gegen dieſe Anſicht ſtehen nun aber alle die, welche ein wirkliches Geſchehen, welche Entſchluß und That über die ſinnliche Welt hinauserſtrecken. Es iſt leicht einzuſehen: nur Entſchluß und That können eine eigentliche Erfahrung begründen. Denn wenn z. B. in der Geometrie Erfahrung keinen Platz hat, ſo iſt dieß eben darum, weil hier alles durch reines Denken vollbracht werden kann, weil hier kein Geſchehen vorauszuſetzen iſt. Umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen iſt, d. h. worin ich Erfahrung zulaſſe, muß ein durch freie That Begründetes ſeyn. Die Meinung, das, was Urſache alles Erfahrungsmäßigen iſt, könne ſelbſt nicht mehr ein ſolches, ſondern nur ein Abſtraktes, bloß noch im reinen Denken zu Setzendes ſeyn, war die Hauptveranlaſſung, z. B. Gott, ſofern er als letzte Urſache alles empiriſchen Seyns gedacht wird, ſo fern als möglich von allem Empiriſchen, z. B. allem Menſchlichen, zu denken.

Es gibt alſo auch einen metaphyſiſchen Empirismus, wie wir ihn einſtweilen nennen wollen; es werden daher unter den allgemeinen Begriff des philoſophiſchen Empirismus noch andere Syſteme zu ſubſumiren ſeyn, als jene ſenſualiſtiſchen, welche alle Erkenntniß auf die Sinneswahrnehmung beſchränken oder gar die Exiſtenz alles Ueberſinnlichen leugnen. Es müſſen nun allerdings auch die verſchiedenen Lehren dieſer Art um ſo mehr einer ausführlichen Darſtellung unterworfen werden, als ſie, was den Zweck betrifft, mit der poſitiven Philoſophie übereinſtimmen, welche nämlich eben darauf gerichtet iſt, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkommen kann, was über der Erfahrung iſt.

Siebente Vorleſung.

Die tiefſte Stufe des Empirismus iſt die, wo alle Erkenntniß auf die Erfahrung durch die Sinne beſchränkt, alles Ueberſinnliche entweder überhaupt oder doch als möglicher Gegenſtand der Erkenntniß geleugnet wird. Nimmt man den philoſophiſchen Empirismus in dieſem Sinne, ſo hat er mit der poſitiven Philoſophie nicht einmal den Gegenſatz gegen den Rationalismus gemein. Denn die poſitive Philoſophie leugnet nur, daß das Ueberſinnliche auf dem bloß rationalen Wege erkennbar ſey, jener aber behauptet, daß es weder auf dieſe noch auf andere Weiſe erkennbar ſey, ja am Ende, daß es nicht exiſtire.

Eine höhere Stufe des philoſophiſchen Empirismus aber iſt die, welche behauptet, daß das Ueberſinnliche wirklicher Gegenſtand einer Erfahrung werden könne, wobei ſich dann von ſelbſt verſteht, daß dieſe Erfahrung nicht bloß ſinnlicher Art ſeyn kann, vielmehr ſelbſt etwas Geheimnißvolles, Myſtiſches an ſich haben muß, weßhalb wir denn die Lehren dieſer Art wohl überhaupt Lehren eines myſtiſchen Empirismus nennen können. Unter dieſen Lehren ſteht wohl wieder am tiefſten diejenige, welche uns der Exiſtenz des Ueberſinnlichen nur durch eine göttliche Offenbarung, die zugleich als äußeres Factum gedacht iſt, gewiß werden läßt. Die nächſte Stufe iſt eine Philoſophie, welche zwar über alle äußere Thatſache hinweggeht, aber dagegen auf die innere Thatſache eines unwiderſtehlichen Gefühls ſich beruft, das uns von der Exiſtenz Gottes überzeugt, während die Vernunft unvermeidlich

auf Atheismus, Fatalismus, alſo ein blindes Nothwendigkeitsſyſtem führe. Bekanntlich war dieß die frühere Lehre Jacobis, der vielfach angegriffen wegen dieſes Myſticismus, in ſpäterer Zeit ſeinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen ſuchte, und zwar auf eine ganz eigene Art, indem er an die Stelle des früher ſelbſt für bloß individuell gegebenen Gefühls die Vernunft ſetzte, und das ganz Seltſame aufſtellte, daß die Vernunft an ſich, ſubſtantieller Weiſe, ohne allen Actus, alſo auch vor aller Wiſſenſchaft, das Gott Setzende und Wiſſende ſey, eine Meinung, die er ſogar durch ein ſehr populäres Argument beweiſen zu können glaubte — in einem förmlichen Syllogismus, der ſo lautet: „Nur der Menſch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott. Nun iſt das einzige Unterſcheidende des Menſchen von dem Thier die Vernunft. Alſo iſt die Vernunft das unmittelbar Gott Offenbarende, oder dasjenige in uns, mit deſſen bloßem Daſeyn ein Wiſſen Gottes in uns geſetzt iſt". — Der Satz, daß die Vernunft ein unmittelbares, alſo nicht durch Wiſſenſchaft ermitteltes Wiſſen von Gott ſey — oder daß ſie an ſich ſelbſt ſchon Gott ſetze — dieſer Satz hat bei denen, die gerne aller Wiſſenſchaft enthoben ſeyn möchten, ſo viel Beifall gefunden, daß es ſchon der Mühe werth iſt, die Art, wie Jacobi dieſes unmittelbar Gott Setzende der Vernunft durch den angeführten Syllogismus zu beweiſen ſucht, einer näheren Kritik zu unterwerfen. Wir wollen von dieſem Argument nur zuerſt den Oberſatz beleuchten: „Nur der Menſch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott". Der Deutſche hat ein altes Sprichwort: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, d. h. es bewegt mich weder für noch gegen ſich, weder es zu bejahen noch es zu verneinen. Entweder iſt nun in dem erſten Glied des Oberſatzes („Nur der Menſch weiß von Gott") ein ſolches indifferentes Wiſſen, ein Wiſſen, das für ſich noch weder Bejahung noch Verneinung iſt, ſondern beides zuläßt — entweder, ſage ich, iſt in dem Oberſatz ein ſolches Wiſſen gemeint, ſo kann nach der Regel, daß in der Concluſion nicht mehr ſeyn darf als in den Prämiſſen, in dem Schluß die Vernunft nicht das Gott Offenbarende, d. h., wie die Abſicht des Schluſſes zeigt, das Gott Bejahende ſeyn. Um

dieß zu ermeiden, müßte alſo der Oberſatz („Nur der Menſch u. ſ. w.") vom affirmativen Wiſſen gemeint ſeyn. Nimmt man aber dieſes an, ſo iſt dann im Oberſatz das Wort wiſſen in zweierlei Sinn gebraucht; denn: der Menſch weiß von Gott, heißt: der Menſch bejaht Gott, das Thier weiß nicht von Gott, heißt: das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Dieſe Doppelſinnigkeit iſt alſo wieder ein Fehler gegen die Form. Außerdem wäre alsdann der erſte Theil des Oberſatzes falſch. Denn das Wiſſen oder das Bejahen Gottes ſoll der generiſche Charakter des Menſchen, wie die Vernunft, ſeyn. Dieſer Allgemeinheit widerſpricht aber, daß es nach Jacobis eigner Behauptung (alle Philoſophie führe auf Atheismus) nur zufällige Gottesbejaher, nothwendig aber — der Wiſſenſchaft zufolge — nur Gottesleugner gibt. Um materiell wahr zu ſeyn, müßte alſo der Oberſatz ſo lauten: der Menſch allein bejaht entweder oder verneint Gott, das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Da könnte dann der Schluß nur ſo lauten: alſo iſt das den Menſchen vom Thier Unterſcheidende (die Vernunft) das, was ihn in den Stand ſetzt, ihm die Möglichkeit gibt, Gott zu bejahen oder zu verneinen. Dieſe Möglichkeit gibt aber die Vernunft dem Menſchen ebenſo in Anſehung jedes andern Gegenſtandes; die Vernunft iſt formell betrachtet gar nichts anderes als die facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi. Alſo kann hieraus nichts folgen für ein beſonderes Gott ſetzendes Vermögen der Vernunft.

Der Unterſatz des Schluſſes, um auch dieſen zu unterſuchen, lautete: „Das einzige Unterſcheidende des Menſchen vom Thier iſt die Vernunft". Dieſer Satz iſt offenbar nur aus der gemeinen Sprach- oder Redeweiſe genommen, wo man unter Vernunft den Complex aller geiſtigen Eigenſchaften des Menſchen verſteht; da iſt alſo nicht von der Vernunft in specie die Rede, wie im Schlußſatz, wo Jacobi nicht unbeſtimmter Weiſe die Vernunft, ſondern die Vernunft als Gegenſatz des Verſtandes meint. Jacobi ſucht auch dieſen Satz bloß aus dem gemeinen Sprachgebrauch zu unterſtützen, indem er ſagt: „Nie hat jemand von einer thieriſchen Vernunft geſprochen, einen

thieriſchen Verſtand aber nennen und kennen wir alle". — In einer Zeit, die fürwahr an keinem Uebel weniger als an einem Ueberfluß von Verſtand zu leiden hatte, hatte man wohl keine Urſache ihn ſo freigebig auch den Thieren zuzugeſtehen. Da übrigens Jacobi ſich nur darauf beruft, was geſprochen werde, was nicht, und dieſes eine Thatſache betrifft, worüber jeder nach ſeiner Erfahrung urtheilen kann, ſo will ich nur bemerken, daß ich z. B. oft von einem vernünftigen Pferd habe reden hören im Gegenſatz eines unvernünftigen, das über jede Kleinigkeit ſtutzt und Seitenſprünge macht; ferner ſpricht man auch von einer Tollheit oder einem Wahnſinn, der den Thieren zugeſchrieben wird, z. B. eben der Pferde, wenn ſie den Koller bekommen, woraus alſo folgt, daß man die Thiere im geſunden Zuſtand vernünftig nennt. Solche ſchaale Behauptungen muß man nicht mit tiefſinnigen Reden, ſondern mit einfachen Thatſachen beantworten, ſo wie der gemeine Sprachgebrauch lehrt. Was nun den philoſophiſchen Sinn betrifft, ſo habe ich wohl gehört, daß man den Inſtinkt der Thiere ein Analogon der Vernunft, nicht aber daß man ihn ein Analogon des Verſtandes genannt hat; ferner habe ich gehört, daß man den Kunſttrieb der Thiere als eine in ihnen wirkende Vernunft erklärt hat — eine Vernunft, die zwar ſie nicht beſitzen, aber von der ſie wie von einem ihnen fremden Geiſt beſeſſen ſeyen; ferner begreife ich wohl, wie man in Handlungen des Inſtinkts Vernunft ſehen kann, denn die Vernunft iſt etwas bloß Weſentliches, Potentielles, ſie iſt etwas Allgemeines, Unperſönliches, wie der Inſtinkt bei den Thieren auch nicht etwas Individuelles, ſondern Allgemeines in allen Individuen Gleiches iſt. Wie man alſo in Handlungen des Inſtinkts Vernunft ſehen kann, begreife ich wenigſtens analogiſch; durchaus aber begreife ich nicht, wie man in ſolchen Handlungen Verſtand ſehen kann, denn der Verſtand iſt immer etwas Aktuelles — Perſönliches, an den Individuen Haftendes, wie ich jedem Menſchen, ohne ihn zu beleidigen, Vernunft zugeſtehen muß, nicht aber jedem Menſchen ebenſo Verſtand. Nebenbei iſt es ſeltſam jemanden ſich auf den Sprachgebrauch berufen zu hören, und zwar gerade in Anſehung der Ausdrücke Vernunft und Verſtand, der in Anſehung derſelben Worte entweder eine ſo wenig

tiefe Kenntniß oder eine so geringe Achtung des Sprachgebrauchs gezeigt hat, daß er in den 1780er Jahren Verstand nannte, was er seit 1800 Vernunft zu nennen anfing, und umgekehrt, und zwar so, daß die beiden binnen 20 Jahren die Rollen völlig bei ihm tauschten: was er früher der Vernunft Schuld gab, legte er später dem Verstand zur Last, und was er früher an dem Verstand rühmte, legte er später ausschließlich der Vernunft bei.

In einer dritten Art des Empirismus ist das Uebersinnliche zu einem Gegenstand wirklicher Erfahrung gemacht, dadurch, daß eine mögliche Verzückung des menschlichen Wesens in Gott, und in Folge derselben ein nothwendiges, unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Wesen, sondern auch in das Wesen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derselben angenommen wird. Dieser Art ist der Theosophismus, der vorzugsweise speculative oder theoretische Mysticismus. Ueber diesen behalte ich mir vor ausführlich zu sprechen. Einstweilen sey bemerkt, daß also hier Lehren und Systeme sich zeigen, die alle dem dogmatisirenden Rationalismus der früheren Metaphysik sich entgegenstellten, so daß letztere im Grunde doch nie ausschließlich geherrscht, sondern immer neben sich diese Systeme gehabt hat, die ich schon mit dem gemeinschaftlichen Namen als Lehren eines mystischen Empirismus bezeichnet habe. Denn auch die Ableitung von Offenbarung, so wie von einem individuellen nicht weiter erklärbaren Gefühl, hat ja etwas Mystisches. Diese Systeme also bildeten gegen den Rationalismus wenigstens einen mächtigen Gegensatz, der noch in keiner Zeit und auch bis jetzt nie eigentlich überwunden worden ist. Dieß hätte nur geschehen können dadurch, daß ihm eine wahre Philosophie entgegengestellt worden wäre. Denn die Forderung, die sich auch in diesen Systemen kundgibt, läßt sich nicht abweisen dadurch, daß man sie kurzweg als unwissenschaftlich behandelt. Dieß sind sie freilich, aber damit ist die Forderung, die ihnen zum Grunde liegt, nicht erfüllt. Jedenfalls bezeugt die fortwährende Existenz solcher mystischen Lehren (die selbst das ganze Mittelalter hindurch der in den Schulen geltenden und von der Kirche genehmigten Scholastik zur Seite gingen, die bis ins Zeitalter der

Reformation sich behaupteten, nach welcher sie abermals aufstanden und in Jakob Böhme ihren Gipfel fanden), daß die Philosophie sich bis jetzt nicht im Stande gesehen hat, das, was diese Lehren freilich nur auf unwissenschaftliche Weise — der Theosophismus zugleich meist nur auf unverständliche Weise, zum Theil nicht ohne ins Mythische zurückzusinken — zu leisten versuchten oder zu leisten vorgaben, eben das auf eine wissenschaftliche, allgemein einleuchtende, die Vernunft selbst überzeugende Weise zu leisten; aber eben darum enthalten diese Lehren die, wenn auch von ihnen selbst unerfüllte, Forderung einer positiven Philosophie; sie sind das, was in der neueren Zeit die Stelle dieser zweiten Philosophie (*δευτέρα φιλοσοφία*) vertreten hat, sie legen Zeugniß ab, um auf meine anfängliche Behauptung zurückzukommen, daß bis in die letzte Zeit die zwei Linien der Philosophie wenigstens der Forderung nach oder potentiâ immer nebeneinander vorhanden gewesen sind.

Um so mehr wird es nothwendig seyn, auch vorläufig schon Aufschluß darüber zu geben, wie sich die von uns in Aussicht gestellte positive Philosophie zu diesen mystischen Lehren verhalte. Denn identisch kann sie doch mit keiner derselben seyn, schon darum, weil sie Philosophie, also Wissenschaft zu seyn behauptet, jene dagegen, wenn nicht alle auf speculativen Inhalt, doch alle auf wissenschaftliche Form und Methode verzichtet haben. Ueber das Verhältniß der positiven Philosophie zur Offenbarung wird die Folge dieser Entwicklung von selbst eine ausführliche Erörterung herbeiführen; auf den Theosophismus aber werden wir nicht mehr zurückkommen; daher ich nun besonders über das Verhältniß der positiven Philosophie zum Theosophismus mich erklären will, obgleich in der Folge die Entwicklung der Methode der positiven Philosophie von selbst zeigen wird, daß diese, ebensowenig als sie mit den rationalen Systemen, ebensowenig etwas mit der Theosophie gemein haben kann. Die positive Philosophie ist aber eine neue Erfindung, die besonders den Behauptungen von Vollendung der Philosophie ziemlich ungelegen kam. Unter solchen Umständen ist es ganz gewöhnlich, daß man in der Literaturgeschichte sich nach irgend einem Titel oder irgend einer verrufenen Kategorie umsieht, unter die man

die neue Erſcheinung bringen kann; auf ſolche Weiſe hofft man ſich aller Mühe des Widerlegens zu überheben.

Habe ich aber nicht ſelbſt Veranlaſſung gegeben, die poſitive Philoſophie mit dem Theoſophismus in Verbindung zu bringen? Wurde doch erklärt, jene wolle daſſelbe, was dieſe anſtrebe; der Unterſchied ſey nur, daß jene auf wiſſenſchaftlichem Wege, dieſer auf unwiſſenſchaftliche Weiſe und unmethodiſch zum Zweck zu kommen ſuche. So war das Verhältniß allerdings beſtimmt worden. Aber mit gleichem Recht könnte dann irgend ein Unwiſſender die Wiſſenſchaft der Aſtronomie herabſetzen, denn ſie ſey an die Stelle der Aſtrologie, oder die Wiſſenſchaft der Chemie, denn ſie ſey an die Stelle der Alchemie getreten. Was dem Theoſophismus zu Grunde liegt, wo er immer zu einer wenigſtens materiell wiſſenſchaftlichen oder ſpeculativen Bedeutung gelangt — was namentlich dem Theoſophismus Jakob Böhmes zu Grunde liegt, iſt das an ſich anerkennenswerthe Beſtreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen. Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkſtelligen, als indem er die Gottheit ſelbſt in eine Art von Naturproceß verwickelt. Das Eigenthümliche der poſitiven Philoſophie beſteht aber gerade darin, daß ſie allen Proceß in dieſem Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logiſche, ſondern wirkliche Reſultat eines Proceſſes wäre. Poſitive Philoſophie iſt inſofern vielmehr in direktem Gegenſatz mit allem und jedem theoſophiſchem Beſtreben. — Hegel ſieht auf Böhme herab, und äußert in einer Vorrede zu der zweiten Ausgabe ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gegen den bekannten Franz Baader, der der Hegelſchen Philoſophie zugeſchrieben, oder ſie beſchuldigt hatte, daß ſie die Materie unmittelbar aus Gott hervorgehen laſſe, und daß dieſer ewige Ausgang Gottes ihr die Bedingung von deſſen ewigem Wiedereingang oder Rückkehr zu ſich als Geiſt ſey, gegen dieſe Beſchuldigung alſo äußert ſich Hegel ſehr vornehm: das Hervorgehen der Dinge aus Gott ſey keine ſeiner Kategorien, er bediene ſich derſelben nicht, ſie ſey überhaupt keine Kategorie, ſondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungs-

würdige Kategorie des Entlaſſens. Dieſes Entlaſſen iſt wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit dieſem Entlaſſen auf ſich hat, wird nicht erklärt. Allein dieſem Entlaſſen von Seiten Gottes muß doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlaſſenen (deſſen, als was ſich Gott entläßt), alſo ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entſprechen, ſowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch in ſeine Ewigkeit eingeſchloſſen iſt, ebenderſelbe in der wirklichen, außerlogiſchen Natur aus ſeiner Ewigkeit herausgegangen ſeyn muß.

In ſeiner Religionsphiloſophie äußert ſich Hegel über die Dreieinigkeit und zumal über den Sohn ſo: er ſey zwar der Sohn, alſo ein Anderes von dem Vater, aber er dürfe nicht Sohn bleiben; denn da ſey der Unterſchied zwar geſetzt, aber eben ſo ewig auch wieder aufgehoben; es ſey „gleichſam nur ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt (gewiß ungemein erbaulich), es komme auf dieſe Weiſe nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeyns“[1]; dazu — damit es Ernſt werde — ſey nöthig, daß der Sohn die Beſtimmung des Andersſeyns als des Andersſeyns erhalte, als ein Wirkliches außer Gott (demnach doch als ein aus Gott Hinausgegangenes), und ohne Gott, d. h. als Welt, erſcheine. Hier iſt nach allen philoſophiſchen Begriffen der Sohn entſchieden zur Materie der Welt gemacht, denn dadurch, daß er nicht bloß das Andere iſt, ſondern auch als das Andere geſetzt wird, wird er zur Welt. Demgemäß verhielt ſich dieſer Sohn, ſolange er noch als Sohn, d. h. im erklärten Unterſchied war, nur erſt als die Möglichkeit, d. h. eben als die Materie der künftigen Welt. Dieß alles iſt ſo theoſophiſch, als irgend etwas bei J. Böhme ſeyn kann, nur mit dem Unterſchiede, daß ſolches Phantaſtiſches bei Böhme ein Urſprüngliches und wirklich von einer großen Anſchauung Getragenes iſt, hier aber mit einer Philoſophie in Verbindung geſetzt iſt, deren unzweifelhafter Charakter darin beſteht, die reinſte Proſa und völlig anſchauungsloſe Nüchternheit zu ſeyn. Dem wirklich von Anſchauung Trunkenen verzeiht man, wenn er taumelt, nicht ebenſo dem von Natur und wirklich Nüchternen, der gern nur auch taumelnd erſcheinen möchte.

[1] Hegels Werke, zwölfter Band, 2. Auflage, S. 248.

Man kann nicht umhin von J. Böhme zu ſagen, er ſey eine Wundererſcheinung in der Geſchichte der Menſchheit, und beſonders in der Geſchichte des deutſchen Geiſtes. Könnte man je vergeſſen, welcher Schatz von natürlicher Geiſtes- und Herzenstiefe in der deutſchen Nation liegt, ſo dürfte man ſich nur an ihn erinnern, der über die gemeinpſychologiſche Erklärung, die man von ihm verſucht, in ſeiner Art ebenſo erhaben iſt, wie es z. B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Pſychologie zu erklären. Wie die Mythologien und Theogonien der Völker der Wiſſenſchaft vorausgingen, ſo iſt J. Böhme mit der Geburt Gottes, wie er ſie uns beſchreibt, allen wiſſenſchaftlichen Syſtemen der neueren Philoſophie vorausgegangen. J. Böhme war 1575, René Descartes 1596 geboren. Was in ihm Intuition und wie unmittelbare Eingebung der Natur war, erſcheint in Spinoza, der faſt hundert Jahre nach J. Böhmes Geburt ſtarb, als Rationalismus ausgebildet, freilich aber nicht, ohne daß die große Naturanſchauung, die in J. Böhme war, völlig aus der Philoſophie hinausgeſtoßen iſt; denn die Phyſik des Spinoza unterſcheidet ſich von der bloß mechaniſchen und ſeelenloſen des Carteſius in nichts. J. Böhme iſt wirklich eine theogoniſche Natur, aber eben dieß hinderte ihn, ſich zur freien Weltſchöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der poſitiven Philoſophie zu erheben. J. Böhme ſpricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer ſeiner tiefſten Apperceptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte in der mit ſich ſelbſt ringenden, ſich ſelbſt gebären wollenden aber nicht könnenden Natur ausdrückt. Aber eben er ſelbſt iſt eigentlich dieſes Rad, er ſelbſt dieſe Wiſſenſchaft gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation ſeines Geiſtes entſteht dadurch, daß er jenem Subſtantiellen, in deſſen Gewalt er iſt, vergebens zu entkommen und zur freien Wiſſenſchaft ſich zu entringen ſucht. Wenn jenes ſubſtantielle Princip, das durch die ganze Natur hindurchgegangen, allerdings den ganzen Proceß erfahren hat, unter den Bedingungen des jetzigen menſchlichen Daſeyns ſich wieder erhebt, um unmittelbar zu wiſſen — gleichſam jenen Proceß, von dem es einmal abgeſchnitten worden, in ſich zu wiederholen — (eben dieß war der Fall in J. Böhme) —

wenn es ſich wieder erhebt, um unmittelbar zu wiſſen, ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verſtandes, um unmittelbar gleichſam von jenem Proceſſe zu zeugen, wenn dieß geſchehen, ſo kann jenes Princip nur als eine ihrer ſelbſt nicht mächtige, gleichſam taumelnde und beſinnungsloſe Natur erſcheinen. Dieſe Rotation ſeines Geiſtes zeigt ſich äußerlich auch dadurch, daß J. Böhme in jeder ſeiner Schriften wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponirt, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In dieſen Anfängen iſt er immer bewundernswürdig, ein wahres Schauſpiel der mit ſich ſelbſt ringenden, nach Freiheit und Beſonnenheit verlangenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf demſelben Punkt rotatoriſch ſich um ſich ſelbſt bewegt. Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Concrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert ſich alle Spur, und es wird ſtets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Concept ſeiner Anſchauungen ins Reine zu ſchreiben, wenn man auch nacheinander Kantſche, Fichteſche, naturphiloſophiſche, zuletzt ſogar Hegelſche Begriffe dazu anwendet.

Wir haben den Theoſophismus zunächſt als Gegenſatz der rationalen Philoſophie, alſo des Rationalismus in der Philoſophie aufgeſtellt. Allein im Grunde ſtrebt der Theoſophismus nur über den Rationalismus hinaus, ohne ſich dem bloß ſubſtantiellen Wiſſen deſſelben wirklich entringen zu können. Das Wiſſen nämlich, in welchem der Rationalismus ſein Weſen hat, iſt ſubſtantiell zu nennen, inwiefern es allen Actus ausſchließt. Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöpfung, entſtehen, er kennt bloß weſentliche Verhältniſſe. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d. h. bloß logiſcher Weiſe, durch immanente Bewegung; denn das iſt nur ein verfälſchter Rationalismus, der z. B. die Entſtehung der Welt durch eine freie Entäußerung des abſoluten Geiſtes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will. Der falſche Rationalismus nähert ſich eben darum dem Theoſophismus, der nicht weniger als jener im bloß ſubſtantiellen Wiſſen gefangen iſt; der Theoſophismus

will es wohl überwinden, aber es gelingt ihm nicht, wie am deutlichsten an J. Böhme zu sehen. Wohl kaum hat je ein anderer Geist in der Glut dieses bloß substantiellen Wissens so ausgehalten wie J. Böhme; offenbar ist ihm Gott die unmittelbare Substanz der Welt; ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt, eine freie Schöpfung will er zwar, aber er kann sie nicht herausbringen. Obgleich er sich Theosophie nennt, also Anspruch macht, Wissenschaft des Göttlichen zu seyn, ist der Inhalt, zu dem der Theosophismus es bringt, doch nur die substantielle Bewegung, und er stellt Gott nur in substantieller Bewegung dar. Der Theosophismus ist seiner Natur nach nicht minder ungeschichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt. Die substantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen ist, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtseyenden aus, das sich erst ins Seyn zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d. h. von dem seyenden Prius aus, das sich nicht erst ins Seyn zu bewegen hat, also nur mit vollkommener Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genöthigt zu seyn, ein Seyn setzt, und zwar nicht sein eignes unmittelbar, sondern ein von seinem Seyn verschiedenes Seyn, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eignes Seyn zu seyn, nicht geziemt ihm aber, sich um sein eignes Seyn zu bemühen, sich ein Seyn zu geben, sich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dieß ausdrückt, der als Inhalt der höchsten Wissenschaft, d. h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine eigentliche Theogonie. Demgemäß war es wohl begründet, wenn wir das Phänomen des Theosophismus (denn ein Phänomen ist er auf jeden Fall, besonders in J. Böhme) als ein Zurückfallen in den der Wissenschaft vorausgegangenen Proceß erklärten, als Versuch, sich in den vorwissenschaftlichen theogonischen Proceß zurückzuversetzen. Daß nun freilich die positive Philosophie nicht Theosophismus seyn könne, dieß liegt schon darin, daß sie eben als Philosophie und als Wissenschaft

beſtimmt worden; indeß jener ſich ſelbſt nicht Philoſophie nennen und auf Wiſſenſchaft verzichtend aus unmittelbarem Schauen reden will.

Aber die Frage iſt nun, auf welche Weiſe die von uns gewollte Wiſſenſchaft — die poſitive Philoſophie — Philoſophie iſt, und auf welche ſie Wiſſenſchaft ſeyn wird.

Wenn unter den Kategorien, die uns zur Bezeichnung philoſophiſcher Lehren zu Gebote ſtehen, dem Rationalismus nichts anderes entgegen ſtehen kann als Empirismus, ſo wird ſie als Gegenſatz des Rationalismus doch auch nicht ablehnen können, auf irgend eine Weiſe und in irgend einem Sinne Empirismus zu ſeyn. Die Frage kommt alſo darauf zurück: in welchem Verhältniß wird die poſitive Philoſophie zur Erfahrung ſtehen, in demſelben wie jene myſtiſchen Lehren, oder in einem ganz andern? Das Gemeinſame aller jener myſtiſchen Lehren iſt, daß ſie von der Erfahrung — von etwas in der Erfahrung Vorkommendem ausgehen; was dieſes iſt, iſt ganz gleichgültig, ob ſie z. B. von der Erſcheinung oder von den Wundern Chriſti ausgehen (wie es in früherer Zeit eine ſo gedankenlos geſchichtliche Theologie gegeben hat, die jede Berührung mit der Philoſophie ſo ſehr vermieden hat, daß ſie ſelbſt alle philoſophiſchen Argumente für das Daſeyn Gottes zu elimininiren, und die Exiſtenz Gottes am beſten durch die Wunder Chriſti beweiſen zu können glaubte), oder ob ſie von der Exiſtenz eines überſchwenglichen Gefühles in uns, welches nur durch den exiſtirenden Gott zu befriedigen, oder von einem unmittelbaren Schauen des Göttlichen ausgeht — immer wird dabei von etwas in der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung Gegebenem ausgegangen. Nun will ich nur kurz ausſprechen — denn zur vorläufigen Unterſcheidung reicht es hin, und nur um eine vorläufige Unterſcheidung iſt es zu thun — die poſitive Philoſophie geht ſo wenig, als ſie von dem bloß im Denken Seyenden ausgeht (denn da würde ſie in die negative zurückfallen), von irgend einem in der Erfahrung vorkommenden Seyn aus. Wenn ſie nicht von etwas im Denken Seyendem, alſo überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird ſie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken iſt, alſo von dem Seyn, aber nicht von einem

empiriſchen Seyn — auch dieß haben wir ſchon ausgeſchloſſen, außerdem daß das empiriſche Seyn doch nur ſehr relativ außer dem Denken iſt, inſoferne, als jedes in der Erfahrung vorkommende Seyn logiſche Verſtandesbeſtimmungen an ſich hat, ohne die es gar nicht vorſtellbar wäre. Wenn die poſitive Philoſophie von dem, was außer allem Denken iſt, ausgeht, kann ſie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, ſondern nur von dem abſolut außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen. Dieſes Seyn außer allem Denken iſt nun aber ebenſowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es iſt das ſchlechterdings transſcendente Seyn, von dem alſo die poſitive Philoſophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius ſeyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwiſſenſchaft zu Grunde liegt. Denn dieſe hat eben als Potenz — als nicht ſeyendes hat ſie die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, und deßhalb nenne ich ſie bloß relatives Prius. Wäre nun jenes Seyn, von welchem die poſitive Philoſophie ausgeht, auch nur ein relatives, ſo läge in ihrem Princip die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, es wäre alſo mit dieſem Princip das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen, ſie würde demnach in die negative Philoſophie zurückfallen. Kann alſo der Anfang der poſitiven Philoſophie nicht das relative Prius ſeyn, ſo muß es das abſolute Prius ſeyn, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn ſich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, ſo kann dieß nur Folge einer freien That ſeyn, einer That, die dann ferner ſelbſt nur etwas rein Empiriſches, durchaus nur a posteriori Erkennbares ſeyn kann, wie jede That nichts a priori Einzuſehendes, ſondern nur a posteriori Erkennbares iſt.

Empirismus iſt alſo die poſitive Philoſophie wenigſtens inſofern nicht, als ſie nicht von der Erfahrung ausgeht — weder in dem Sinne, daß ſie dieſen ihren Gegenſtand in einer unmittelbaren Erfahrung zu beſitzen wähnt (wie der Myſticismus), noch auch ſo, daß ſie von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empiriſchen Thatſache, durch Schlüſſe zu ihrem Gegenſtande zu gelangen ſucht (denn auch dieß muß ich noch ausſchließen, um die poſitive Philoſophie von dem

rationalen Dogmatismus zu unterscheiden, der in seinen Beweisen von der Existenz Gottes auch zum Theil empirische Thatsachen, wie die zweckmäßige Einrichtung der Natur, zu Grunde legt). Aber wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so verhindert nichts, daß sie der Erfahrung zugehe, und so a posteriori beweise, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prius Gott, d. h. das Ueberseyende sey. Denn a priori ist das, wovon sie ausgeht, — a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott. Daß es Gott ist, ist nicht eine res naturae, ein sich von selbst Verstehendes; es ist eine res facti, und kann daher auch nur faktisch bewiesen werden. — Es ist Gott. Dieser Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prius ist = dem Begriff Gott; seine Bedeutung ist: jenes Prius ist Gott, nicht dem Begriff, sondern der Wirklichkeit nach. Freilich, wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so muß sie aprioriſche Wissenschaft seyn. Insoweit ist sie dann also wieder von der negativen Philosophie nicht unterschieden, denn es gilt auch von dieser, was wir der positiven Philosophie zugeschrieben, daß sie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung zugeht. Wohl verhält es sich so, aber der Unterschied ist dieser: positive und negative Philosophie, jede hat eine Stellung zur Erfahrung, aber jede eine andere. Für die letztere ist die Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht erweisend. Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Construktionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich erweist[1]. Eine ganz andere ist die Stellung der positiven Philosophie. Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr. Auch sie ist aprioriſche Wissenschaft, aber das Prius, von dem sie ausgeht, ist nicht bloß vor aller Erfahrung, so daß es nothwendig in diese

[1] Vergl. hierzu oben S. 60 ff. und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 376.

fortginge, es ist über aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein nothwendiger Uebergang in die Erfahrung. Von diesem Prius leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Apostteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab: sie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. — Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prius selbst soll bewiesen werden (dieß ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prius) soll bewiesen werden, sondern die Folge aus diesem, diese muß faktisch bewiesen werden, und damit die Gottheit jenes Prius — daß es Gott ist und also Gott existirt. Wir werden also sagen: das Prius, dessen Begriff dieser und dieser (der des Ueberseyenden) ist, wird eine solche Folge haben können (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge haben, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben; wenn es will, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (dieser Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum — die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst so existirt, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existirt. Sie sehen, daß bei dieser Argumentationsweise das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, daß diese Folge vorausginge. Die Präposition a in a posteriori bedeutet hier nicht den terminus a quo; a posteriori heißt hier per posterius, durch seine Folge wird das Prius erkannt. A priori erkannt werden heißt eben: von einem Prius aus erkannt werden; a priori erkannt wird also, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius seyn, heißt also: nicht a priori erkannt

werden. Hier, in der positiven Philosophie, ist also eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie wird.

Um den Unterschied aufs schärfste und kürzeste auszudrücken: die negative Philosophie ist apriorischer Empirismus, sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer Apriorismus, oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott seyend erweist.

In Ansehung der Welt ist die positive Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntniß a posteriori[1].

Die Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht[2], ist nicht nur eine gewisse, sondern die gesammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. Was zum Beweis mitwirkt, ist nicht ein Theil der Erfahrung, es ist die

[1] Gewöhnlich versteht man unter aposteriorischer Erkenntniß diejenige, bei der man z. B. von der Wirkung auf die Ursache zurückschließt. Die Ordnung des Beweises ist hierbei die umgekehrte von der Ordnung der Sache, denn die Wirkung ist überall nur Folge, nur Consequens, die Ursache aber ist das Vorausgehende, das Antecedens. In einem solchen Schluß wird also künstlich das, was seiner Natur nach das Consequens ist, zum Behuf des Beweises als logisches Antecedens angenommen und eben darum heißt der Beweis ein Beweis a posteriori, d. h. ein Beweis, in welchem das, was eigentlich das Posterius ist, zum logischen Prius, zum Ausgangspunkt gemacht wird), und umgekehrt das, was seiner Natur nach das Antecedens ist, die Ursache, wird hier im Beweise zur logischen Folge, zum Consequens. In der positiven Philosophie nun aber ist nicht dieser im gewöhnlichen Sinne des Worts aposteriorische Beweis; denn nicht von der Wirkung zur Ursache, sondern umgekehrt, von der Ursache wird zu der Wirkung fortgeschritten; die Ursache, wie sie der Natur nach das Vorausgehende ist, so ist sie hier auch das Prius des Beweises. Aus dieser (natürlichen) Stellung von Ursache und Wirkung folgt, daß hier, während die causa (Gott) a posteriori oder per posterius bewiesen oder erwiesen wird, die Folge (die Welt) a priori hergeleitet oder begriffen wird.

[2] In früheren Vorträgen des Verfassers ward die positive Philosophie, weil sie nicht regressiv, d. h. nicht von der Erfahrung aus- und zu dem, was über der Erfahrung, zurückgehend ist, auch als progressiver Empirismus bezeichnet. D. H.

ganze Erfahrung. Aber eben darum iſt dieſer Beweis *ſelbſt* nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wiſſenſchaft (am wenigſten irgend ein an die Spitze der Philoſophie geſtellter ſyllogiſtiſcher Beweis), er iſt die ganze Wiſſenſchaft, nämlich die ganze poſitive Philoſophie, — dieſe iſt nichts anderes als der fortgehende, immer wachſende, mit jedem Schritt ſich verſtärkende Erweis des wirklich exiſtirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er ſich bewegt, kein vollendetes und abgeſchloſſenes iſt — denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende iſt und ſtill ſteht, iſt doch in der Geſchichte noch Bewegung und unabläſſiges Fortſchreiten — weil inſofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeſchloſſenes, ſondern ein ſeiner Vollendung fortwährend entgegengehendes iſt, ſo iſt auch der Beweis *nie* abgeſchloſſen, und darum auch dieſe Wiſſenſchaft nur Philo-ſophie. Denn die Vernunftwiſſenſchaft iſt *Philoſophie*, inwiefern ſie das ſucht und erſt am Ende hat, was Gegenſtand des höchſten Wiſſens (d. h. der *σοφία*) iſt, ſie hat es am Ende ihres Weges im *Begriff*. Die *andere* Seite, welche die Aufgabe hat, dieſes als bloß zu Erkennendes oder zu Wiſſendes Stehengebliebene oder Gefundene als ein wirklich Erkanntes und Gewußtes zu erreichen, die poſitive Seite iſt *Philoſophie*, weil ſie ihr Ziel nur ſo erreicht, daß der Beweis in keinem einzelnen Gliede gegeben, ſondern ein ſtets fortſchreitender iſt. Hier liegt übrigens *überhaupt* der Unterſchied der Philoſophie von der Mathematik und insbeſondere der Geometrie, die ebenfalls reine Vernunftwiſſenſchaft iſt. Denn ſchon die negative Philoſophie unterſcheidet ſich von der Geometrie dadurch, daß in ihr mit jedem Erlangten oder Geſetzten zugleich das Poſtulat eines Folgenden gegeben iſt, und daß die Realität alles Vorhergehenden nur ſuspenſiv ausgeſprochen werden kann, weil ſie auf einem Folgenden beruht: die erſte Potenz iſt nur, inwiefern auf ſie die zweite, dieſe nur, inſofern die dritte folgt; hingegen das erſte Buch, ja der erſte, zweite, dritte Satz des Euclides könnte für ſich ſtehen, und würde wahr bleiben, auch wenn der menſchliche Verſtand nie über ſie hinausgekommen wäre. Ganz insbeſondere nun aber iſt der Gegenſtand der poſitiven Philoſophie Gegenſtand eines zwar auch auf früheren Stufen ſchon

zulänglichen, aber darum doch nicht abgeschlossenen Beweises; — es könnte in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerspruch gegen das Frühere entstehen. Selbst die Gegenwart ist hier keine Grenze, sondern hier eben öffnet sich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes seyn wird als der fortgehende Beweis der Existenz der über dem Seyn waltenden Macht, dessen, was nicht mehr bloß das Seyende ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftigte, sondern das Ueberseyende. Diese ganze Philosophie ist daher eine immer fortgehende Erkenntniß, immer nur Philo-sophie, nie starre, stillstehende und in diesem Sinne dogmatische Wissenschaft. Darum ist aber auch der Beweis nur ein Beweis für die fortschreiten- und fortdenken Wollenden, nur für die *Klugen*, nicht wie ein geometrischer Beweis, mit dem man auch den Beschränkten, ja den Dummen zwingen kann, während ich ja niemand zwingen kann, durch Erfahrung klug zu werden, wenn er nicht will, darum auch der Psalm sagt, die Unklugen sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott.

Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung u. s. w. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt; nur diese Confusion, die jetzt hierüber herrscht, muß aufhören. Niemand kann die rationale Philosophie höher schätzen als ich, ja ich werde die akademische Jugend glücklich preisen, wenn erst wieder in den Schulen eine rein rationale Philosophie gelehrt wird. Denn denen, die sich jetzt Rationalisten zu seyn rühmen, gebe ich nicht zu, daß sie es sind; sie sind nichts weniger als dieß; was sie vorbringen, ist ein widerwärtiges Gemisch von rationaler und überrationaler Philosophie, wobei keiner von beiden ihr Recht widerfährt.

Es stellt sich hier zugleich noch ein anderer Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie heraus. Die erste ist eine ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wissenschaft, also in diesem Sinne System, die positive dagegen kann nicht in demselben Sinne System heißen, eben weil sie nie absolut geschlossen ist. Versteht man dagegen unter System eine Philosophie, die sich durch bestimmte, positive Behauptungen auszeichnet (in diesem Sinn verlangen so viele nach einem System und fühlen sich glücklich Verkündiger eines solchen seyn zu können, denn jeder, auch der Unbefähigtste, möchte gern etwas behaupten, uneingedenk des Lessingschen Worts: Zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt; darum mußte auch die negative Philosophie, welche eigentlich die nichts behauptende ist, über ihre Schranken getrieben werden) in diesem zweiten Sinn, wo man darunter ein Ganzes von Erkenntnissen versteht, dem eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt, in diesem Sinn ist die negative Philosophie kein System. Dagegen ist die positive Philosophie, als die vorzugsweise behauptende, in diesem Sinn eminenter Weise System. Diese verschiedene Bedeutung von System zu merken, ist wohl der Mühe werth.

Nehmen wir nun an, es fände sich unter dem Wirklichen der Erfahrung, zu welchem die positive Philosophie fortgeht, etwa auch die Offenbarung, so wird die positive Philosophie zu dieser von ihrem Prius aus nicht anders kommen, als wie sie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menschen, zum wirklichen Bewußtseyn kommt. Die Offenbarung ist ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der sogenannten christlichen Philosophie, von der sie in dieser Hinsicht toto coelo verschieden ist. Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht. Denn z. B. auch die empirisch beobachteten Bewegungen der Planeten sind für die astronomischen Theorien eine Autorität, so weit, daß diese sich so lange nicht für vollkommen exakt und richtig halten können, als nicht

die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinſtimmen, und ſo übt jedes Objekt der Naturforſchung auf die Wiſſenſchaft, die ſich mit ihm beſchäftigt, allerdings eine unabweisliche Autorität aus.

Obgleich ferner bereits ſo viel erhellt, daß dieſe Philoſophie den Inhalt der Religion als ihren eignen hat, wird ſie es doch ablehnen, ſich ſelbſt religiöſe Philoſophie zu nennen oder nennen zu laſſen, denn es müßte alsdann die negative z. B. die irreligiöſe genannt werden, damit würde dieſer Unrecht geſchehen, wenn ſie gleich die Religion nur als Religion der abſoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann. Gibt es eine wirklich irreligiöſe Lehre, ſo ſollte dieſe nicht eine irreligiöſe Philoſophie genannt werden; damit iſt ihr zu viel eingeräumt; ſie iſt ſo wenig eine Philoſophie, als eine ihrem tiefſten Grunde nach unſittliche Lehre eine Philoſophie ſeyn kann, da vielmehr, wie oft bemerkt worden, erſt diejenige Philoſophie auch Philoſophie zu heißen verdient und die wahrhaft wiſſenſchaftlichen Forderungen erfüllt, in welcher alle weſentlichen Begriffe von ebenſo tief ſittlicher als ſpeculativer Bedeutung ſind. Auch darum müßte die poſitive Philoſophie den Titel einer religiöſen Philoſophie zurückweiſen, weil eben durch ſie erſt der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird, dieſe alſo nicht bereits vorausgeſetzt werden darf; und, ſobald man dieſen nicht vorausſetzt, jene Bezeichnung eine ganz unbeſtimmte wird. Denn es gibt nicht verſchiedene Sittlichkeiten, wohl aber verſchiedene Religionen; denn auch der Heide hat Religion; und der moderne Chriſt, der ſich an den Stunden der Andacht oder andern klaſſiſch-ſeichten Werken erbaut, meint doch auch Religion zu haben. Man müßte alſo noch weiter gehen und ſagen: chriſtliche Philoſophie, allein es gibt auch ſehr verſchiedene Anſichten, die ſich chriſtliche nennen, man müßte alſo, um ganz beſtimmt zu ſprechen, noch einen Schritt weiter thun und z. B. ſagen: katholiſche Philoſophie, wie bereits von einer Partei in Frankreich und auch in einigen Theilen Deutſchlands geſchehen iſt; dieſer könnte man alsdann proteſtantiſche Wiſſenſchaft und proteſtantiſche Philoſophie entgegenſetzen, und des erſten Prädicats etwa in einem katholiſchen, des andern in

einem proteſtantiſchen Lande ſich nicht ohne Vortheil zu bedienen glauben. Aber eine Philoſophie, die den Katholicismus oder den Proteſtantismus zu Hülfe rufen muß, iſt entweder nie etwas geweſen oder nahe daran nichts mehr zu ſeyn. Man wird alſo auch die allgemeine Bezeichnung religiöſe Philoſophie denen überlaſſen müſſen, die etwa einen Vortheil darin ſehen, damit zum voraus jede andere Philoſophie, mit der ſie ſich in Colliſion befinden oder zu kommen fürchten, als irreligiös zu verdächtigen und ſo ſich ſelbſt eine gleichſam privilegirte Philoſophie zu verſchaffen.

Man könnte nun übrigens, wenn wir die Offenbarung als formelles Princip, principium cognoscendi, für jede Philoſophie, alſo nun auch für die poſitive zurückweiſen (denn wer glauben will und kann, philoſophirt nicht, und wer philoſophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt) — man könnte, ſage ich, um eine poſitive Philoſophie als eine dennoch nothwendig chriſtliche darzuthun, auf die materielle Abhängigkeit aller neueren Philoſophie von dem Chriſtenthum hinweiſen; denn, ſo pflegt man zu ſagen, immer würde die Philoſophie von ſich ſelbſt auf dieſe Gegenſtände, noch weniger auf dieſe Anſicht derſelben gekommen ſeyn ohne das vorausgegangene Licht der Offenbarung. Aber auch damit wieder iſt zu viel bewieſen. Denn man könnte ganz auf dieſelbe Weiſe jeder Philoſophie den Titel einer empiriſchen aufnöthigen; denn weder würde es eine Philoſophie überhaupt, noch eine Philoſophie von dieſem Inhalte wie die ältere und neuere gegeben haben, wenn nicht eine ſolche Welt in der Erfahrung ſich vorfände. Iſt aber insbeſondere eine Philoſophie gemeint, welche außer der Natur auch die ganze unendlich reiche Menſchenwelt, alſo namentlich auch die große hiſtoriſche Erſcheinung des Chriſtenthums in ihrer Entwicklung und als ein Glied derſelben mitbegreifen will, ſo verſteht ſich ja ohne dieß, daß eine ſolche Philoſophie, ſchon indem ſie ihren Grund legt, auch auf das Chriſtenthum gedacht haben muß; aber auch ſo enthält die Bemerkung nichts Beſonderes und ſpeciell auf das Chriſtenthum ſich Beziehendes. Denn wer immer ein Ganzes von Philoſophie beabſichtigt und es wirklich zu Ende zu führen hoffen kann, muß weit hinaus denken, muß vorher ſchon alles erwogen,

alles in seine Berechnung aufgenommen haben. Denkt man aber bei jener Rede, welche die Philosophie an ihre historische und materielle Abhängigkeit vom Christenthum erinnern will, an eine Philosophie, die das Christenthum ganz außer sich liegen läßt, und ist der Sinn der Rede dieser: selbst eine solche Philosophie würde nicht einmal so weit gekommen seyn, wenn sie nicht das Christenthum zu ihrer historischen Voraussetzung gehabt hätte, so ist dieß zwar etwas Wahres, aber zugleich etwas so Allgemeines, daß es wieder alle besondere Beziehung verliert, denn wo würde sich nicht bloß die Philosophie, wo würde der Staat, wo würden alle menschlichen Dinge sich befinden, wenn das Christenthum nicht existirte? Kann man, wenn vom Geringsten in der Gegenwart die Rede ist, ein Glied der großen Vergangenheit herausnehmen, ohne daß jenes sofort unmöglich würde. Wäre es möglich, aus einem Menschen wie durch einen chemischen Proceß zu extrahiren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbstes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?

Wem wahre Philosophie und christliche Philosophie gleichbedeutende Ausdrücke sind, der müßte vor allen Dingen von dem Christenthum selbst eine höhere Idee sich bilden, als die gewöhnliche Vorstellung, nach welcher das Christenthum als bloße historische Erscheinung aufgefaßt wird, die erst seit etwa 1800 Jahren in der Welt ist. Er müßte das Christenthum als das wahrhaft Allgemeine, also schon der Welt zu Grunde Liegende fassen, und demgemäß sagen: es sey so alt als die Welt, in einem anderen Sinn freilich als der englische Deist Tindal, der bekanntlich ein Buch unter diesem Titel geschrieben hat, in welchem nämlich das Christenthum zu einer bloßen Vernunftreligion gemacht ist, wo dann leicht war zu sagen, es sey so alt als die Schöpfung und die menschliche Vernunft. Wird das Christenthum bloß als historische Erscheinung genommen, so würde unsere Philosophie von ihm abhängig seyn, auch wenn wir in Christus nur einen Sokrates höherer Art sehen; denn auch ohne einen Sokrates und ohne einen Platon und Aristoteles würde unsere Philosophie eine ganz andere seyn. Wem

könnte es in dieſem Sinne einfallen, die hiſtoriſche äußere Abhängigkeit unſerer ganzen Bildung und inſofern auch der Philoſophie vom Chriſtenthum zu leugnen? Durch dieſe Abhängigkeit iſt allerdings auch mit der Inhalt unſerer Gedanken, und alſo auch der Philoſophie beſtimmt; aber er wäre eben nicht Inhalt der Philoſophie, wenn er fortwährend in dieſer Abhängigkeit bliebe, d. h. wenn er nur auf Autorität angenommen würde. Iſt er nun wirklich Inhalt der Philoſophie, ſo iſt er eben damit zum Inhalt unſeres eignen Denkens, er iſt uns zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Einſicht geworden. Ich will mich hierüber noch durch ein Gleichniß erklären. Bekanntlich werden gewöhnlichen Augen die vier Jupiters-Trabanten nur durch Fernrohre ſichtbar; nun gibt es aber doch Menſchen von ſo weit dringendem Geſichte, daß ſie dieſelben auch ohne Fernrohr ſehen. Dieß Factum iſt mir zuerſt durch Zimmermanns Buch von der Erfahrung bekannt geworden. Später habe ich es ſelbſt zu beobachten öfter Gelegenheit gehabt, und unter anderem eine noch lebende Frau gekannt, welche die vier Satelliten mit bloßen Augen ſah, und auf die Probe geſtellt in Gegenwart eines Aſtronomen und eines Phyſikers von der augenblicklichen Stellung derſelben gegeneinander und gegen den Hauptplaneten mit bloßen Augen eine Zeichnung entwarf, die aufs genaueſte übereinſtimmend gefunden wurde mit der Stellung, wie ſie ſich im Teleskop zeigte. Nun geſchieht es wohl ferner, daß man einen kleinen Fixſtern, den wir mit bloßem Auge nicht wahrnehmen konnten, ſofort auch mit bloßen Augen ſieht, wenn man ihn zuvor durch einen Teleſkop erblickt hat, und ich zweifle nicht, daß es mehr Perſonen gibt, als man denkt, die auf dieſe Weiſe auch die Jupiters-Trabanten mit bloßen Augen ſehen würden. Aber ſolche Perſonen ſind nun nicht mehr vom Teleskop abhängig, ſie ſehen die vier Sterne wirklich mit ihren bloßen Augen. Und ebenſo würde die Philoſophie manches ohne die Offenbarung gewiß nicht erkannt, wenigſtens nicht ſo erkannt haben; aber ſie kann dieſe Gegenſtände nun mit ihren eignen Augen ſehen, denn ſie iſt in Anſehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur ſo weit Philoſophie, als ſie ihr in unabhängige und ſelbſterkannte verwandelt

ſind. Allerdings, wenn eine Philoſophie ſich erſt vorſetzt, auch die große Erſcheinung des Chriſtenthums nicht auszuſchließen, ſondern wo möglich wie anderes und im Zuſammenhange mit allem anderen auch dieſe zu begreifen, nothwendig wird ſie dann ihre Begriffe über die frühere Grenze erweitern müſſen, um dieſer Erſcheinung gewachſen zu ſeyn; aber genau ebenſo legen andere Gegenſtände der ſich auf ſie beziehenden Wiſſenſchaft die Nothwendigkeit auf, ihre Begriffe zu berichtigen und nach Umſtänden ſo lange zu ſteigern, bis dieſe auf gleicher Höhe mit dem Gegenſtande ſich befinden. Gleich wie man nun jede Philoſophie für unvollkommen erklären würde, welche z. B. die Natur von ſich ausſchlöße, ebenſo würde eine Philoſophie keineswegs zu Ende gekommen ſeyn, die das Chriſtenthum nicht begreifen könnte; denn das Chriſtenthum iſt auch eine der großen und bedeutenden Welterſcheinungen, es iſt in ſeiner Art ſo gut eine Realität als die Natur, und hat ein Recht wie jede andere Erſcheinung in ſeiner Eigenthümlichkeit belaſſen, nicht verfälſcht zu werden, um die nächſte beſte, jedem eben zugängliche Erklärung darauf anwenden zu können. Wirklich iſt nun das Chriſtenthum in der letzten Zeit unter die Gegenſtände des philoſophiſchen Begreifens aufgenommen worden; aber wer aufrichtig iſt, wird bald finden, daß es allen bloß logiſchen Syſtemen, wie unnatürlich ſie auch über ihre Grenzen ausgedehnt werden, nicht zu erreichen iſt, es ſey denn, daß man es ſeines nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich geſchichtlichen Charakters beraube, worauf am Ende auch alle bisherigen Verſuche das Chriſtenthum zu rationaliſiren hinausgegangen ſind. Aber es iſt keineswegs die Offenbarung allein, welche die Philoſophie über die bloß logiſchen Syſteme hinauszugehen nöthiget, es iſt, wie wir geſehen, eine in der Philoſophie ſelbſt liegende Nothwendigkeit, welche ſie über das bloß Logiſche hinauszugehen antreibt[1]. Hiemit iſt bereits der Begriff Philoſophie der Offenbarung im Allgemeinen gerechtfertigt.

[1] Ich habe auch ſonſt, doch nur in vorläufigen Erörterungen, poſitive und negative Philoſophie wie geſchichtliche und ungeſchichtliche einander entgegengeſetzt, und dabei erklärt, was dieſe Ausdrücke bedeuten; allein die Ausdrücke verbreiten ſich, die Erklärungen kommen meiſt nicht über den nächſten

Man hat sich den Ausdruck Philosophie der Offenbarung bequem zu machen gesucht, und von einer Offenbarungsphilosophie gesprochen. Dies bot zugleich einen Vortheil dar, nämlich glauben zu machen, es sey von einer Philosophie die Rede, welche aus der Offenbarung geschöpft sey, sich der Autorität der Offenbarung unterwerfe, d. h. also eigentlich aufhöre Philosophie, nämlich ganz frei erzeugte Wissenschaft zu seyn. Wer der Entwicklung dieser Philosophie folgte, fand zwar sogleich, daß dem nicht also sey, daß Philosophie der Offenbarung ganz ebenso gemeint sey, wie die ähnlichen Zusammensetzungen: Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst u. s. f., d. h. daß die Offenbarung dabei als Gegenstand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint sey, als Autorität höchstens so, wie allerdings nach dem eben Gesagten jeder

Kreis hinaus. So wurde geschichtliche Philosophie verstanden, als sollte in ihr das Wissen unmittelbar aus dem geschichtlichen Stoff wie durch einen alchemischen Proceß gezogen und alles apriorische Verfahren aufgegeben werden. Andere meinten, es sey unter geschichtlicher Philosophie verstanden, was man sonst Philosophie der Geschichte nennt, und brachten damit die Weltalter in Verbindung, die sie willkürlich, ohne daß ein Grund dazu gegeben war, die vier Weltalter nannten. Ein anderer Mißverstand war, als sollte künftig statt der Philosophie nur noch eine genetische Entwicklung der Philosophie, die zu ihrer Grundlage die Geschichte der Philosophie hätte, statuirt und gelehrt werden. Ich muß meinen Zeitgenossen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie mich hierbei wenigstens nicht durch zu große Erwartungen in Verlegenheit gesetzt haben. Wenn der Geometer aus der Natur des Dreiecks beweist, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich sey, so folgt dieß aus der Natur des Dreiecks ohne eine andere Bewegung als die meines Denkens; zwischen dem Gegenstand selbst und seiner Eigenschaft ist nichts in der Mitte als nur mein Denken; das Dreieck selbst geht in dieser Eigenschaft nicht etwa vorher, noch geht in ihm etwas vor, wodurch es diese Eigenschaft annähme. Das Dreieck ist nur seinem Begriff nach, d. h. es ist nur logisch eher als jene Eigenschaft. Wenn nun Spinoza jene geometrische Wahrheit als Beispiel braucht, um zu erläutern, wie nach seiner Meinung die einzelnen endlichen Dinge aus der Natur Gottes folgen, nämlich ebenso ungeitlicher, ewiger Weise, so ist seine Erklärung der Welt wohl eine ungeschichtliche, und im Gegensatz mit ihr dagegen die christliche Lehre, daß die Welt die Wirkung eines freien Entschlusses, einer That sey, eine geschichtliche zu nennen. Der Ausdruck geschichtlich, von der Philosophie gebraucht, bezog sich also nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt desselben.

Gegenstand der Natur und Geschichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt. Die falsche Meinung also, welche man — absichtlich oder unabsichtlich — durch den Ausdruck Offenbarungsphilosophie erregte, verschwand freilich für jeden, der sich weiter unterrichtete, indeß für die Menge derjenigen, die nicht die Gelegenheit oder nicht den Willen hatten sich zu unterrichten, blieb das Vorurtheil bestehen, man weiß aber, wie viel gegen eine Sache, deren Widerlegung man sich gerne erspart, weil man sie nicht einmal begriffen hat, durch Erregung eines solchen Vorurtheils äußerlich gewonnen ist. Man sagt zwar jetzt unbedenklich Naturphilosophie statt Philosophie der Natur, und die lange Gewohnheit hat den Mißverstand unmöglich gemacht, als wäre Naturphilosophie etwa Gegensatz der Kunstphilosophie, und als spräche man ebenso von Naturphilosophen und Kunstphilosophen als man in neuerer Zeit von Naturdichtern und Kunstdichtern zu hören Gelegenheit gehabt hatte. Aber z. B. statt Philosophie des Staats — Staatsphilosophie zu sagen, wird man sich doch hüten, schon weil man unter der letzten eine vom Staat beschützte und begünstigte oder eine nach den augenblicklichen Grundsätzen der Staatsverwaltung eingerichtete verstehen möchte, wovon man ja allerdings auch Beispiele gehabt hat. Man hätte es also wohl auch bei dem Titel Philosophie der Offenbarung lassen können. Man ist indeß noch weiter gegangen und hat dann Offenbarungsphilosophie als den Titel des ganzen philosophischen Systems gebraucht, von welchem Philosophie der Offenbarung nur ein Theil oder eine Anwendung war, gerade so, wie man ehemals Naturphilosophie nicht bloß den Theil des Systems, der sich mit der Natur insbesondere beschäftigte, sondern das ganze System nannte — zum Theil auch nicht ohne Absicht, dadurch das Ganze zu verdächtigen, als wäre es eine Lehre wie die der französischen Encyclopädisten, eine Lehre, welcher die materielle Natur, also die Materie überhaupt, die einzige Realität wäre. Nun kann man wohl in Bezug auf Offenbarung zweierlei Philosophie unterscheiden, eine, welcher der Inhalt der Offenbarung etwas schlechthin Unverständliches, also dem Denken nicht Anzueignendes ist, die andere, welche allerdings die Mittel hat, den Inhalt der

Offenbarung zu begreifen. Aber die letzte wird man darum nicht insbesondere Offenbarungsphilosophie nennen, denn sie wird sich wohl noch auf mehr und auf anderes erstrecken, sie wird noch mehr und anderes begreifen als bloß die Offenbarung, ja sie wird diese begreifen, nur weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den wirklichen Gott. Denn mit einem Gott, der bloß Vernunftidee ist, läßt sich weder wirkliche Religion, noch um viel weniger eine wirkliche Offenbarung denken. Nennen wir die Philosophie, welche den wirklichen Gott, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift — nennen wir diese die positive Philosophie, so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Theil von ihr, aber sie wird nicht die positive Philosophie selbst seyn, die man auf jene Weise gerne für Offenbarungs-, d. h. bloß aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie ausgegeben hätte.

Demnächst will ich nun einen anderen möglichen Mißverstand berichtigen. Wer das Wort Offenbarung hört, kann sich dabei auch bloß den Akt denken, durch welchen die Gottheit Ursache oder Urheberin von Vorstellungen in irgend einem individuellen menschlichen Bewußtseyn werde. Diejenigen Theologen, welche den Inhalt der christlichen Offenbarung nicht an sich wahr finden, sondern bloß darum, weil er denen, durch welche er verkündigt wurde, von Gott selbst eingegeben worden sey, müssen auf diesen Akt ein besonderes Gewicht legen. Nun will ich nicht in Abrede ziehen, daß in der Philosophie der Offenbarung eine Stelle vorkommen möge, wo die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Offenbarung auch in diesem Sinn untersucht wird, allein diese Frage wird in der Philosophie der Offenbarung jederzeit nur eine untergeordnete seyn, und wenn sie überhaupt eine Antwort erhält, so wird sie in Folge von Untersuchungen beantwortet, die über diese besondere Frage hinausgehen. Die Philosophie der Offenbarung bezieht sich nicht auf das bloß Formelle eines göttlichen Akts, der jedenfalls nur ein besonderer seyn würde, sie bezieht sich auf das Allgemeine der Offenbarung, zunächst auf ihren Inhalt und auf den allgemeinen großen Zusammenhang, in welchem dieser Inhalt allein begreiflich ist. Der

Inhalt der Offenbarung ist zunächst ein geschichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geschichtlicher, er ist ein Inhalt, der zwar zu einer bestimmten Zeit offenbar wird, d. h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war „vor Grundlegung der Welt", ehe der Welt Grund gelegt worden war, dessen Ursprung, dessen eigentlicher Verstand demnach ins Ueberweltliche zurückgeht. Ein solcher Inhalt also ist es, welcher in der Philosophie der Offenbarung zum Inhalt der Philosophie werden soll. Ist es nun damit ernstlich gemeint, d. h. soll dieser Inhalt wirklich in seiner ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit Inhalt der Philosophie werden, so sehen Sie, daß eine Philosophie, die diesen Inhalt so aufzunehmen vermag, ganz anders beschaffen seyn muß als die bisher in den meisten Kreisen herrschend gewesene. Es ist aber mit der Philosophie der Offenbarung ernstlich gemeint. Als erster Grundsatz für sie muß aufgestellt werden (und wurde aufgestellt), daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Theile etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide. Verstünden wir z. B. Offenbarung nur in einem gewissen uneigentlichen Sinne, in welchem jede unerwartete Erweiterung des menschlichen Bewußtseyns, oder unvorhergesehene Aufschlüsse, die einer Wissenschaft zu Theil würden, Offenbarungen des Geistes dieser Wissenschaft genannt werden können, so wäre, eine Offenbarung in diesem Sinn zu begreifen, zwar eine leichte, aber keine der Philosophie angemessene Aufgabe; ebenso wenn man als den Inhalt der Offenbarung (und um diesen ist es vor allem zu thun, denn mit dem Inhalt wird der Hergang von selbst begriffen), wenn man, sage ich, als den Inhalt der Offenbarung nur allgemeine oder sogenannte Vernunfterkenntnisse zugäbe, und um die höchst besonderen Wahrheiten der Offenbarung in solche allgemeine auflösen zu können, zur Unterscheidung von Inhalt und Form oder Einkleidung seine Zuflucht nehmen müßte, so wäre es wieder nicht der Mühe werth, sich mit Offenbarung abzugeben. Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft ist, so hätte

je gar kein Intereſſe; ihr einziges Intereſſe kann gerade nur darin beſtehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr iſt, als was die Vernunft enthält. Wie ein ſolches über die Vernunft Hinausgehendes denkbar ſey, ja wirklich in vielen Fällen gedacht werde, wird ſpäter gezeigt werden. Iſt doch ſchon alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen iſt, ein über die Vernunft Hinausgehendes, und kommt doch ſelbſt in der allgemeinen menſchlichen Geſchichte, ja kommt ſelbſt im Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich iſt. Ein vernünftiger Mann iſt darum noch kein Heros der Weltgeſchichte. Es lohnte ſich in der That nicht der Mühe, ſich mit der Offenbarung zu beſchäftigen, wenn ſie nicht etwas Beſonderes wäre, wenn ſie nichts enthielte, als was man ohne ſie ſchon hat. Ich ſollte vielleicht mein Verzichten auf dergleichen Auskunftsmittel, wodurch ſich andere zu helfen pflegen, nicht ſogleich im Anfang ausſprechen. Manche könnten ſich dadurch ſchon zum voraus zurückgeſtoßen fühlen, oder wenigſtens der Unterſuchung abgeneigt werden. Allein ich erwarte überhaupt nicht nach Vorurtheilen und vorläufigen Aeußerungen beurtheilt zu werden. Wer mich hören will, höre mich bis zu Ende; es könnte wohl ſeyn, daß er in dieſem Fall doch etwas ganz anderes fände, als was er nach ſeinen bisherigen etwas beengten Anſichten erwartet, etwas, worauf die gewöhnlichen und heutzutag jedem geläufigen Einwendungen gegen alles, was über die Vernunft hinausgeht, keine Anwendung finden. Ich bemerke jedoch noch Folgendes. Wenn die Offenbarung eine Realität und wirklich etwas Thatſächliches iſt — und dieß müſſen wir vorausſetzen, denn wenn das Thatſächliche in ihr bloß allgemeine Einkleidung wäre, ſo reichte gewöhnliches Wiſſen hin, ſie zu begreifen — aber eben dieſes, daß ſie *wirklich* etwas Thatſächliches iſt, einzuſehen, dazu ſind unſtreitig noch andere geſchichtliche Vermittlungen und Begründungen nöthig, als der Offenbarung bisher zu Theil geworden ſind; ſie wird, wenn überhaupt zu begründen, nur in einem höheren geſchichtlichen Zuſammenhange zu begründen ſeyn, in einem höheren, d. h. in einem der über ſie ſelbſt und das Chriſtenthum als ſpecielle Erſcheinung hinausgeht, einem andern,

als den man gewöhnlich vor Augen hat. Ich verweise deßhalb vorläufig schon auf meine die Theologie betreffenden Vorlesungen in den Vorträgen über die Methode des akademischen Studiums, denen schon der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Begriffe des Christenthums als einer Offenbarung nur im Zusammenhang nicht bloß der früheren (alttestamentlichen) Offenbarung, sondern der religiösen Entwicklung überhaupt, also vorzüglich auch mit dem Heidenthum möglich ist. Ich für meinen Theil verüble es keinem, der, ohne an diese Vermittlung zu denken, ohne sie zu kennen, bereit, ja entschlossen ist, die Offenbarung gleich als Thatsache aufzugeben und damit die Aufgabe durch Hinwegnahme ihres Gegenstandes auf die kürzeste Weise zu lösen. Auch dafür nun aber, für diese geschichtliche Vermittlung der Thatsache wird in der Folge gesorgt werden. Allein die große und Hauptfrage wird immer seyn: wie mit den Voraussetzungen, wie sie eben ausgesprochen werden, namentlich von der Realität einer Offenbarung, noch eine Philosophie sich vertragen könne, nicht irgend eine nächste beste, sondern die dieses Namens würdig sey, und obgleich es natürlich scheinen könnte, sich erst der Thatsache recht zu versichern, ehe man über die Mittel sie philosophisch zu begreifen Untersuchungen anstellte, so verhält es sich doch hier anders. Denn ich habe bereits zugegeben, und andere werden es noch bereitwilliger zugeben, daß mit einer Philosophie, wie sie jetzt ist, ein solches Vorhaben nicht auszuführen sey. Zwar hat noch keine Philosophie unterlassen können, ein Verhältniß zur Offenbarung zu suchen, und schon Kant hat dieß sein Letztes seyn lassen, das Verhältniß seiner Philosophie zum Christenthum festzuhalten (denn vermuthlich ist doch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" — die Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus — noch nicht völlig vergessen), aber das Verhältniß, das beide (wirkliche Philosophie und Offenbarung) zueinander fanden, war noch immer für beide Theile ein so erzwungenes und peinvolles, daß es sich stets wieder von selbst auflöste, nie dauern konnte, und im Gegentheil jeder aufrichtige Denker das offenbar feindselige Verhältniß, in welches sich früher und sonst oft genug die Philosophie gegen das Christenthum gesetzt, einem so falschen

und unwahren weit vorziehen muß. Aus allem diesem folgt, was bereits ausgesprochen worden, daß eine Philosophie der Offenbarung nicht denkbar ist ohne eine Erweiterung der Philosophie über ihre jetzigen Schranken. Eine Erweiterung nun aber, die der Philosophie bloß der Offenbarung wegen zugedacht würde, hätte unstreitig ein ziemlich zweideutiges Ansehen. Wir haben jedoch eine solche Erweiterung schon in den bisherigen Vorträgen begründet, welche uns dieselbe vielmehr als Folge einer in der Philosophie selbst vorhandenen Nothwendigkeit erscheinen ließen. — Aber eben der letzte Punkt dieser Erörterung hat uns wieder vor jene, wie es scheint, unüberwindliche Zweiheit gestellt, nach welcher die Philosophie nicht umhin kann negative und positive zu seyn. Zu den letzten Ausführungen waren wir bloß durch die Absicht veranlaßt, zu zeigen, daß diese beiden wohl unterscheidbaren Linien, wie in der alten Philosophie, ebenso und noch bestimmter in der neuen Zeit stets nebeneinander existirt haben — Versuche einer positiven wie Versuche einer rein rationalen Philosophie, ohne daß bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in sich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philosophie erforderlich wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie (auf die ich nur darum in den letzten Erörterungen eingegangen bin) zeigt einen Kampf zwischen negativer und positiver Philosophie. Aber selbst Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft ein sehr bedeutendes Lehrstück, welches er Antithetik der reinen Vernunft überschreibt, und worin er Antinomien, d. h. Widersprüche, aufstellt, in welche die Vernunft hinsichtlich der kosmologischen Ideen mit sich selbst gerathen soll. Was sind diese anders als ebenso viele Ausdrücke des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie? Regelmäßig stellt sich die Thesis der Kantschen Antinomien auf die positive, die Antithesis auf die negative Seite. Denn z. B. die Welt ins Endlose oder Unbestimmte fortgehen zu lassen — dazu gehört nichts, und damit wird eigentlich nichts gesetzt, denn die Abwesenheit aller Grenze setzen, heißt im Grunde nur etwas nicht, und daher eigentlich nichts, setzen. Dagegen eine Grenze setzen, das ist etwas, das ist eine Behauptung. Die Antinomie als Widerspruch entsteht aber nur dadurch, daß, was

eigentlich Nichtbehauptung iſt (die Antitheſis), als Behauptung, dasjenige dagegen, was wirklich Behauptung iſt (die Theſis), für Behauptung der Vernunft gegeben wird. Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze ſetzen, und umgekehrt die Philoſophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wiſſen, als vermöge der bloßen Vernunft zu wiſſen iſt. Die ſogenannte Antinomie iſt alſo nicht, wie Kant annimmt, ein Widerſtreit, eine Colliſion der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern ein Widerſpruch zwiſchen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft iſt, der eigentlichen, poſitiven Wiſſenſchaft, und ich glaube ſo weit meinen Satz, daß dieſe beiden Linien der Philoſophie bis jetzt immer coexiſtirt haben, auch durch das große Beiſpiel von Kant unterſtützt zu haben, der das Daſeyn dieſes Gegenſatzes wohl erkannte, aber freilich an die Möglichkeit einer poſitiven Philoſophie nicht dachte, obgleich ſeine Philoſophie mit der Forderung (dem Poſtulate, wie er ſagte) des wirklich exiſtirenden Gottes, im Grunde alſo mit der Forderung einer poſitiven Philoſophie, eines Hinausgehens über die bloße Vernunftwiſſenſchaft endigte. Allein dieß zu ſehen, hinderte ihn das Vorurtheil, daß die theoretiſche Philoſophie die Wiſſenſchaft ſeyn müſſe, in der die Vernunft rein von ſich ausgehe, daß ſie eben nur reine Vernunftwiſſenſchaft ſeyn könne. Deßhalb hatte ihm jene Forderung nur eine Bedeutung für die Praxis, für das ſittliche Leben, aber keine für die Wiſſenſchaft.

Achte Vorlesung.

Aber wir nun — werden wir jenen Gegensatz von zweierlei Philosophie stehen lassen? Sie erinnern sich, wir haben die Folgerung in dieser Form nur einstweilen angenommen, aber nicht zugegeben. Hier ist jetzt der Ort zu entscheiden. Aber um zu entscheiden, müssen wir auf einen über diesen Gegensatz hinausliegenden, von ihm noch völlig freien Standpunkt zurückkehren, und dieser kann kein anderer seyn als eben der der Philosophie überhaupt, der Standpunkt dessen, der eben erst zur Philosophie kommt, ohne sich über sie noch zu irgend etwas bestimmt zu haben. Aber auch auf diesem Standpunkt, und wenn noch alle andern vorläufigen Bestimmungen und Erklärungen fern gehalten werden, ist einzusehen, daß die Philosophie unter allen Wissenschaften die einzige ist, die ihren Gegenstand von keiner andern empfangen kann, die ihn sich selbst gibt, sich selbst bestimmen, also auch sich selbst erwerben muß. Die Philosophie ist ja überhaupt die Wissenschaft, die nichts unerörtert zurücklässt, überall auf die letzten Gründe geht; also auch ihren Gegenstand hat sie erst zu erringen und zu begründen, da sie denselben nicht aus der Erfahrung, noch von einer andern höheren Wissenschaft, noch als einen bloß zufälligen sich geben lassen kann. Auf diesem Standpunkt ist zu sagen, daß die Auffindung und Begründung ihres Gegenstandes das erste Geschäft der Philosophie seyn müsse. Die Mathematik kann wegen ihres Gegenstandes auf das allgemeine Bedürfniß oder die Philosophie verweisen. Niemand fordert, daß sie sich wegen ihres Gegenstandes

ſelbſt rechtfertige. Die Philoſophie aber hat ihren Gegenſtand erſt zu ſuchen. Indem ſie aber ihren, d. h. den ihr insbeſondere zukommenden Gegenſtand ſucht, kann ſie nicht zum voraus ſchon ausſchließlich mit dieſem beſchäftigt ſeyn, ſie kann überhaupt nichts zum voraus ausſchließen, ſie muß durch alle möglichen Gegenſtände hindurchgehen, um durch Ausſchließung und Beſeitigung aller andern bei dem anzulangen, den ſie ſich ſelbſt als Gegenſtand ihres Erkennens nimmt. Aber auch dieſe möglichen Gegenſtände darf ſie nicht zufällig, etwa ſo wie ſie in der Erfahrung vorkommen, aufnehmen, noch auch ſie anderswoher ſich geben laſſen, auch dieſer hat ſie ſich zu verſichern; zu verſichern nicht bloß ihres Inhalts, ſondern zugleich der vollſtändigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung. Dieß kann ſie aber nur, indem ſie von der allgemeinen Möglichkeit, alſo von dem Seyenden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft ausgeht, und findet, wie von dieſem aus alles in das Seyn kömmt, was das Erſte iſt im Seyn, was das Nächſte u. ſ. w., wobei ihr je das Vorausgehende als Staffel zum Folgenden dienen muß. Hiemit iſt ſie aber gleich anfangs, wo ſie noch ihren Gegenſtand zu ſuchen und zu erwerben hat, auf den Standpunkt der Möglichkeit oder des allgemeinen Prius, und demnach in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn geſetzt. Dieſe Stellung iſt aber eben die der rationalen oder negativen Philoſophie, woraus erhellt, daß die Philoſophie, wenn ſie ihren ganzen Umkreis beſchreiben will, ſchlechterdings nur anfangen kann als rationale Philoſophie. In dieſem Fortgang nun wird ſie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus ſie ſich nicht fortſetzen kann, und wegen deſſen ſie auch nicht auf dieſelbe Weiſe wie wegen alles Vorhergehenden an die Erfahrung verweiſen kann. Denn in der Erfahrung findet ſich nur das, was über das reine Denken hinausgeht, jenes Letzte aber iſt das nicht mehr außer dem Denken (empiriſch) ſeyn Könnende, und in dieſem Letzten wird ſie nun erſt ihren, erſt den ihr insbeſondere zukommenden Gegenſtand erkennen. Dieſes Letzte iſt das über dem Seyn Stehende, nicht mehr in das Seyn Uebergehende, es iſt das, was wir das Seyende ſelbſt genannt haben; es iſt nicht mehr bloß das Seyende, ſondern das Seyende ſelbſt,

das Seyende in ſeiner Wahrheit, und daher das von Anfang an eigentlich gewollte — nicht bloß cognoscibile (denn dieß iſt auch alles andere), ſondern das maxime cognoscendum, das am meiſten des Erkennens Werthe, τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, um dieſen Ausdruck des Ariſtoteles, den er freilich von etwas anderem gebraucht, an dieſe Stelle zu ſetzen. Und nicht bloß das am meiſten Wiſſenswerthe iſt es, ſondern auch das aufs vollkommenſte, nämlich im reinſten Wiſſen zu Wiſſende, weil es ſeiner Natur nach das ganz Seyende iſt, nicht Potenz, ſondern ganz Actus, reine Wirklichkeit iſt, während alles andere (a potentia ad actum Uebergehende) eben darum nur aus Nichtſeyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemiſcht, daher nur Gegenſtand eines aus Wiſſen und Nichtwiſſen gemiſchten, alſo eines unreinen, unvollkommenen Wiſſens ſeyn kann, welches wir eben das empiriſche nennen. Wie alles empiriſch Erkannte ebenſo ſehr gewußt als nicht gewußt iſt, läßt ſich ſehr leicht zeigen, da es ſeiner Natur nach nur theilweiſe zu wiſſen iſt, indeß jenes, in welchem der reine Actus gedacht iſt, nicht eine Miſchung von potentia und actus iſt, ſondern das reine ἐνεργείᾳ ὄν des Ariſtoteles, das ganz Seyende, in dem gar nichts von einem Nichtſeyn, d. h. von Unerkennbarem, iſt. Dieſes alſo iſt nothwendig auch das ganz Erkennbare: als παντελῶς ὄν nach dem platoniſchen Ausdruck auch das παντελῶς γνωστόν, als das ganz Seyende auch das ganz zu Erkennende, und ebenſo nun, wie es das am meiſten des Erkennens Werthe, iſt es auch das am meiſten, ja allein der Exiſtenz Würdige. Denn alles andere, was die negative Philoſophie anderen Wiſſenſchaften zur wirklichen Erkenntniß überläßt, iſt nur, ſo zu ſagen, zugelaſſen zum Seyn in Hinausſicht auf dieß Letzte, als Stufe zu demſelben geſetzt, und hat, als deſſen vorausgehender Moment, keine Bedeutung an ſich, darum auch keine Wahrheit in ſich, ſondern nur in Bezug auf dieß Letzte.

Dieſes ſo Beſchaffene alſo, nur im reinen Wiſſen zu Wiſſende, weil allein ganz Seyende, wird die Philoſophie, nachdem ſie bei ihm angekommen, ebenſowenig einer andern Wiſſenſchaft zur wirklichen Erkenntniß überlaſſen, als ſie es ſelbſt unerkannt liegen laſſen kann; dieſes vielmehr wird ſie ſich ſelbſt vorbehalten als den ihr eignen

Gegenstand, gegen den sie alle vorausgegangenen für nichts, als für sie nichtseyende, geachtet hat, als solchen wird sie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntniß zu bringen, was nun freilich, wie unmittelbar einzusehen, nicht mehr in derselben Linie, sondern nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wissenschaft geschehen kann. Damit endigt also die Funktion der Philosophie, in welcher sie, wie nun erhellt, Wissenschaft aller Wissenschaften war, deren gegenseitige Superposition sie nach einer sichern, bei gehöriger Anwendung sogar unfehlbaren Methode ebenso darstellen kann, wie etwa der Geologe die gegenseitige Unter- und Ueberordnung der Schichten, aus welchem der Erdkörper zusammengesetzt ist. Als Wissenschaft aller Wissenschaften hat sie die Eigenthümlichkeit, das wirkliche Wissen nicht in sich selbst, sondern in die Wissenschaften zu setzen, deren Wissenschaft sie ist. Sie ist also auch insofern nicht wissende, auch in diesem Sinne negative Wissenschaft. Von hier an aber setzt sie das Wissen nicht mehr außer, sondern in sich selbst, und ist nicht mehr nichtwissende, sondern selbst wissende, also positive Wissenschaft, obgleich sie als diese wie als jene — Philosophie ist, dort (als negative Wissenschaft), weil sie das vorzugsweise, das am meisten zu Wissende sucht, hier, weil sie das Gefundene, den Gegenstand des höchsten Wissens, der σοφία, zu wirklicher Erkenntniß zu bringen hat, und ihre erstaunenswerthe Aufgabe darin findet, das, was das Letzte der negativen Wissenschaft war, und was in Bezug auf alles andere Existirende das Uebersexistirende ist, eben dieses nicht als bloße höchste Idee, sondern als das wirklich Existirende zu erweisen.

Es läßt sich nun nach diesen Bestimmungen, ehe wir von dem bisher behandelten Gegensatze ganz hinweggehen, über den Unterschied beider noch Folgendes festsetzen. — In der negativen Wissenschaft ist alles zwischen Anfang und Ende Liegende nur ein relativ Wahres, also nicht das wahrhaft, das eigentlich Wahre, das Wahre selbst; jedes Moment ist wohl wahr als ein Punkt des Weges zu dem Wahren, aber es ist nicht das Wahre, das Seyende selbst. Als die Wissenschaft, die das Wahre nur am Ende hat, wird die negative selbst noch nicht im Wahren, also auch nicht die wahre, obgleich deßwegen nicht die falsche Philosophie seyn (denn sie ist

doch auf dem beständigen Wege zur Wahrheit. Gegenüber der wahren Wissenschaft, derjenigen nämlich, die das Wahre nicht am Ende hat, sondern selbst im Wahren ist, wird die negative Wissenschaft, isolirt genommen, oder für sich, den Namen Philosophie nicht aussprechen können; dieses Namens wird sie erst würdig durch ihren letzten Moment, durch ihre Beziehung zur positiven Wissenschaft. Dieß ist ein sehr wichtiger Punkt, der erst dazu führt, jene Zweiheit in Bezug auf Philosophie völlig aufzuheben. Denn die negative Philosophie für sich ist noch nicht Philosophie, sondern erst in ihrer Beziehung zur positiven. Immer wird sie der positiven Wissenschaft gegenüber sich mit dem Namen der ersten Wissenschaft (πρώτη ἐπιστήμη) begnügen. Dagegen wenn sie für sich selbst sich mit dem Namen der ersten Wissenschaft begnügt (die sie als Wissenschaft aller Wissenschaften ist), wird sie der positiven den Namen der höchsten Wissenschaft zuerkennen, und gleich wie das, wovon die negative Philosophie ausgeht, das, was vor dem Seyn ist, nur das primum cogitabile ist, wird das, was über dem Seyn (in diesem Sinn allerdings auch vor dem Seyn) und was Aufgabe der positiven Philosophie ist, das summum cogitabile seyn. Zwischen diesen beiden, der ersten und der höchsten Wissenschaft, liegen die andern Wissenschaften alle in der Mitte, und die Philosophie, wenn sie als negative allen vorausgeht, ist ebenso als positive die alles beschließende, so daß also der ganze Kreis der Wissenschaften zwischen der Philosophie eingeschlossen ist[1]. In dieser letzten Einsicht eines nothwendigen Fortgangs zur positiven Philosophie liegt nun der Unterschied sowohl von Kant als von der Identitätsphilosophie, soweit sie

[1] Negative Philosophie ist nur philosophia ascendens (von unten aufsteigende), von der unmittelbar einzusehen, daß sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie philosophia descendens (von oben herabsteigende). Beide zusammen also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie, wie man denn auch diese Zweiheit, wenn sie noch weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Eintheilung der theoretischen Philosophie in Logik und Metaphysik zurückführen könnte, indem die erste im Grunde nur Logik (Logik des Werdens) ist, alles wahrhaft Metaphysische aber ganz der andern (der positiven Philosophie) anheimfällt.

sich früher entwickelt hatte. Wenn Kant am Ende seiner Kritik alles Positive (Dogmatische) von der Vernunft abweist, geschieht ganz dasselbe von Seiten der richtig verstandenen negativen Philosophie; nur darin liegt ihr Unterschied von Kant, daß sie das Positive *positiv* ausschließt, d. h. zugleich es in einer andern Erkenntniß *setzt*, was Kant nicht gethan hat. Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie nur in zwei Wissenschaften sich vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philosophien, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung verschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie. — Wo es nur um den Vortrag der positiven Philosophie zu thun ist, wird die negative auch nur in dieser Beziehung, und dann allerdings als Einleitung, und daher in verkürzter und zusammengezogener Gestalt vorkommen; aber dieß hebt ihren Anspruch nicht auf als selbständige Wissenschaft dargestellt zu werden. Unstreitig wird es die rationale Philosophie seyn, welche an die Stelle der ehemaligen Schulphilosophie zu treten und die allgemeine Weihe zum wissenschaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbesondere zu geben hat. Als reine Vernunftwissenschaft, als bloß aus seinen eignen Mitteln gezogene, aus seinem eignen Stoff gewobene Erfindung des menschlichen Geistes wird sie aber immer voranstehen und ihre selbständige Würde behaupten.

Es ist ein stolzer Name, mit dem sie sich zu schmücken berechtigt ist, wenn sie sich die Vernunftwissenschaft nennt. Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige *Umsturz* der Vernunft. — Und ihr Resultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und Princip nimmt, keiner *wirklichen* Erkenntniß fähig ist. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, ist ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches sie darum einer *andern* Erkenntniß, nämlich der Erfahrung,

überlaſſen muß. Die Vernunft hat alſo in dieſem Fortgange nichts für ſich, ſieht nur ihren Inhalt ſich entwerden, und auch mit dem Einen, was ſtehen bleibt, kann ſie — ſie für ſich — nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniß bringen. Inwiefern nun die poſitive Philoſophie eben dieſes, was in jener als Unerkennbares ſtehen geblieben, zur Erkenntniß bringt, inſofern iſt es gerade die poſitive Philoſophie, welche die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufrichtet, indem ſie ihr zur wirklichen Erkenntniß desjenigen verhilft, was ſie als ihren allein bleibenden und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat. Wenn die negative Philoſophie allein und für ſich geblieben wäre, hätte ſie für die Vernunft ſelbſt kein poſitives Reſultat, die erkennende Vernunft gerade bliebe in Anſehung des ihr eignen Inhalts unbefriedigt und ginge leer aus. In der poſitiven Philoſophie triumphirt daher die negative als die Wiſſenſchaft, in welcher das Denken ſeinen Zweck nun erſt wirklich erreicht, nachdem es ſich von ſeinem unmittelbaren, d. h. zufälligen, Inhalt befreit hat, dadurch ſeines nothwendigen Inhalts mächtig geworden iſt und gegen dieſen ſich jetzt in Freiheit ſieht, denn vorher war es gegen ihn nicht in Freiheit, weil nämlich der zufällige Inhalt gleichſam zwiſchen der Vernunft und ihrem nothwendigen Inhalte ſtand. In ihrer Wahrheit alſo, d. h. inwiefern ſie Philoſophie iſt, iſt die negative ſelbſt poſitiv, weil ſie dieſe außer ſich ſetzt, und es iſt keine Zweiheit mehr. Die erſte Abſicht ging von Anfang an auf poſitive Philoſophie. Die Geſchichte zeigt, wie ſpäten Urſprungs alle rein rationalen Unterſuchungen ſind, und wie früh ſich der menſchliche Geiſt mit Vorſtellungen beſchäftigte, die vom bloß rationalen Standpunkt angeſehen transſcendente ſind. Die poſitive Philoſophie iſt die immer und urſprünglich gewollte, aber weil ſie verfehlt oder auf falſchem Wege geſucht wurde, rief ſie die Kritik hervor, aus der alsdann wieder auf die Weiſe, wie ich gezeigt, die negative hervorging, die ihren Werth und Bedeutung eben nur als negative hat, d. h. inwiefern ſie nicht ſelbſt poſitiv ſeyn will, ſondern die poſitive außer ſich ſetzt. Dieſe könnte für ſich anfangen, denn ſie geht vom abſoluten Prius, von dem durch ſich ſelbſt gewiſſen Anfange aus; es iſt inſofern nur ihr eigner

Wille, wenn sie sich die negative voraussetzt; auch diese, die negative, könnte für sich seyn und nichts von der positiven wissen, wenn sie nämlich im Stande wäre, sich aller wirklichen Erkenntniß zu begeben, aber wie könnte sie das, wenn sie sich als Philosophie bestimmt? Da müßte sie aufhören sich Philosophie zu nennen, wie Kant seine Kritik nicht Philosophie, sondern eben Kritik genannt hat. Wenn sie sich Philosophie nennt, wie wird sie den hiemit allgemein verbundenen Forderungen widerstehen können? Man wird von ihr den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird sie diesen, der in ihr als unerkennbar stehen bleibt, sich verschaffen? Sie wird zuerst vielleicht sagen: der Gott, der in der Vernunft, bloß Idee sey, müsse uns durch das Gefühl zum wirklichen werden. Wie nun aber, wenn einer, dem dieser Bankerott der Vernunft eben recht ist, weil es ihm recht ist mit seinen Gedanken auf die Sinnenwelt beschränkt zu werden, wenn dieser die Berufung auf das Gefühl dazu benutzt, zu zeigen, der wirkliche Gott sey eben nur ein Geschöpf unseres Gefühles und des Herzens, unserer Einbildungskraft, er sey durchaus nichts Objektives, nicht nur dem Christenthum — jeder religiösen Idee komme höchstens eine psychologische Bedeutung zu? (Es ist billig zu verwundern, wenn man jetzt gegen dieses Resultat sich sträubt, nachdem man früher Jacobi und andere, die auch keine andere als rationale und nur negativ seyn könnende Philosophie gekannt hatten, wegen der Berufung auf das Gefühl, für welches der Gott, den die Vernunft nur zu leugnen wisse, allein existiren könne, belobt und sogar als christliche Philosophen anerkannt hatte). Wird man die andere Art, wie die ausschließlich negative Philosophie allein noch einen wirklichen Gott haben kann, besser finden? Ich meine die Ansicht, daß eben durch die Entwicklung des menschlichen Geistes, durch sein Fortschreiten zu immer höherer Freiheit, d. h. im Grunde zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d. h. also, daß Gott außer dem menschlichen Bewußtseyn gar nicht da sey — der Mensch eigentlich Gott, und Gott nur der Mensch sey, was man nachher als Menschwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menschen entsprach) sogar bezeichnete. Sieht man, bis zu

welchem ganz haltungslosen Taumel dieses Bestreben fortgegangen ist, mit angeblich reinrationaler Philosophie sogar christliche Ideen erreichen zu wollen, so möchte man, anstatt zu sagen, die positive Philosophie setze die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr sagen, die negative werde erst durch die positive begründet, weil sie erst durch diese ihrer Haltung gewiß und in den Stand gesetzt wird, bei sich, sich selbst gleich und in ihren naturgemäßen Grenzen zu bleiben.

Ich habe schon gesagt, die negative werde vorzugsweise die Philosophie für die Schule bleiben, die positive die Philosophie für das Leben. Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weihe gegeben seyn, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleusinischen Weihen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen. Schon die Neuplatoniker nannten die aristotelische Philosophie die kleinen, die platonische die großen Mysterien der Philosophie; dieß paßt nicht, inwiefern nämlich auf die aristotelische Philosophie die platonische nicht folgen kann, wie auf die kleinen die großen Mysterien folgten. Wohl aber ist die positive Philosophie die nothwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert.

Es ist jetzt nur noch übrig, den Uebergang zum Princip, zum Anfang der positiven Philosophie, und zwar von der negativen aus, näher zu zeigen.

Nicht mit dem wirklich Existirenden, mit dem existiren-Könnenden beschäftigt sich die rationale Philosophie. Das Letzte nun aber, was existiren kann, ist die Potenz, die nicht mehr Potenz, sondern, weil das Seyende selbst, reiner Actus ist; wir könnten sie darum die seyende Potenz nennen. Auch dieses Letzte ist vorerst nur Begriff in der negativen Philosophie. Nun kann aber allerdings gefragt werden, und es kann noch immer a priori angesehen werden, auf welche Weise dieses Letzte existiren kann. Hier stellt sich nun sogleich dar, daß die Potenz, welche nicht Potenz, sondern selbst Actus ist, nicht

durch Uebergang a potentia ad actum ſey; wenn ſie exiſtirt, ſo kann ſie nur a priori ſeyn, das Seyn zum prius haben; wir könnten ſie deßhalb auch das umgekehrte Seynkönnende nennen, nämlich dasjenige Seynkönnende, in welchem die Potenz das posterius, der Actus das prius iſt.

Bis zu dieſem Gedanken, daß in dem Höchſten der Actus das Erſte und die Potenz das Folgende ſey, bis zu dieſem Gedanken im Allgemeinen iſt auch die ehemalige Metaphyſik noch fortgegangen, nur freilich hat ſie dieſen Gedanken des aller Potenz zuvorkommenden Seyns falſch, ja verkehrt angewendet in dem ontologiſchen Argument (es heißt das ontologiſche, weil es aus dem bloßen Weſen Gottes a priori, und ohne irgend etwas von der Erfahrung mit hereinzuziehen, geführt werden ſollte). Man hat dem ontologiſchen Argument, eben weil es als das vorzugsweiſe metaphyſiſche und gleichſam als die arx der ſogenannten rationalen Theologie angeſehen wurde, verſchiedene Wendungen zu geben verſucht. Auch Leibniz hat es auf einen ſeiner Meinung nach unwiderleglichen Syllogismus zurückzuführen geſucht. Aber auch in dieſem beruht die ganze Kraft auf der Definition Gottes: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Aber aus dem Weſen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes (dieß ſind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieſes: daß Gott, wenn er exiſtirt, das a priori, Exiſtirende ſeyn muß, anders kann er nicht exiſtiren; aber daß er exiſtirt, folgt daraus nicht. Verſteht man aber unter dem ex cujus essentia sequitur existentia eben nur das nothwendig Exiſtirende ſelbſt, ſoweit es nämlich nichts iſt als dieſes, bei dem man ſonſt weiter an nichts denkt, als daß es eben das Exiſtirende iſt, ſo bedarf es für deſſen Exiſtenz allerdings keines Beweiſes; es wäre Unſinn, von dem, was eben nur als das im verbalen Sinn Exiſtirende gedacht worden iſt, beweiſen zu wollen, daß es exiſtirt. Aber dieſes, das nichts iſt, das keinen Begriff hat, als eben das Exiſtirende zu ſeyn (und mit dieſem, dem ſeinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die poſitive Philoſophie an) dieſes iſt noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu ſehen, deſſen höchſter

Begriff eben jenes bloß Exiſtirende iſt, welches er ſelbſt ſo beſchreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Exiſtenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott iſt, nämlich Gott in dem Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphyſik das Wort Gott genommen hat. Spinozas Fehler, wenn man ihm nämlich darin Recht geben muß, daß das einzige Poſitive, wovon ſich ausgehen läßt, eben jenes bloß Exiſtirende iſt, liegt darin, daß er dieſes ſofort = Gott ſetzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philoſophie thun muß, wie man von dem bloß Exiſtirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann, d. h. daß er nicht gezeigt hat, wie eben jenes bloß Exiſtirende, welches inſoweit nicht Gott iſt, zwar nicht natura sua, denn dieß iſt unmöglich, aber daß es effektiv, actu, daß es der Wirklichkeit nach, a posteriori Gott iſt. Spinoza iſt inſofern auf den tiefſten Grund aller poſitiven Philoſophie gekommen, aber ſein Fehler iſt, daß er von dieſem aus nicht fortzuſchreiten wußte.

Die älteſte (Anſelmiſche) Wendung des ontologiſchen Beweiſes war die: Das Höchſte, worüber nichts iſt, quo majus non datur, iſt Gott, aber das Höchſte wäre nicht das Höchſte, wenn es nicht exiſtirte, denn wir könnten uns alsdann ein Weſen vorſtellen, das die Exiſtenz vor ihm voraus hatte, und es wäre dann nicht mehr das Höchſte. Was heißt dieß aber anders, als daß wir im höchſten Weſen ſchon die Exiſtenz gedacht haben? Alſo freilich das höchſte Weſen exiſtirt, wohl zu merken, wenn es ein höchſtes Weſen in dem Sinne gibt, daß es die Exiſtenz einſchließt, dann iſt der Satz: daß es exiſtirt, allerdings nur noch ein tautologiſcher. Bei der Carteſianiſchen Wendung kann man den in dem ontologiſchen Argumente begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form iſt es) noch formeller ſo nachweiſen: Dem Weſen Gottes widerſtrebt es, bloß zufällig zu exiſtiren, dieß iſt die Prämiſſe; in dieſer iſt alſo bloß von der nothwendigen Exiſtenz, d. h. von einer Weiſe der Exiſtenz, die Rede, demnach kann im Schlußſatz nicht von der Exiſtenz überhaupt, ſondern ebenfalls nur von der nothwendigen Exiſtenz, nur von einer Weiſe des Exiſtirens die Rede ſeyn.

Dieß ist ganz klar. Also der Schlußsatz kann nur so lauten: folglich existirt Gott nothwendiger Weise, nämlich wenn er existirt, was also immer noch unentschieden läßt, ob er oder ob er nicht existirt. Aber so wenig das ontologische Argument, welches ich nur wegen seines Zusammenhanges mit dem Grundgedanken der positiven Philosophie angeführt habe, die Existenz Gottes beweisen konnte, hätte es doch recht verstanden auf den Anfang der positiven Philosophie führen müssen. Gott kann nicht zufällig, heißt: er kann nicht per transitum a potentia ad actum existiren, sonst wäre er eben nicht die seyende Potenz, das aufrechtstehende Seynkönnen, wie wir auch sagen können; also wenn er existirt, kann er nur an und gleichsam vor sich selbst[1], d. h. vor seiner Gottheit, das Seyende seyn; ist er aber vor seiner Gottheit das Seyende, so ist er eben darum das geradezu, das seinem Begriff, also allem Begriffe voraus Seyende. Nicht also vom Begriff Gottes gehe ich in der positiven Philosophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphysik und ebenso das ontologische Argument versucht hat, sondern eben diesen Begriff, den Begriff Gott muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren — um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist. Also ich kann nicht eigentlich die Existenz Gottes (wobei ich etwa vom Begriff Gott ausginge) beweisen, aber statt dessen ist mir der Begriff des vor aller Potenz und daher unzweifelhaft Existirenden — gegeben. Ich nenne es das unzweifelhaft Existirende. Zweifel ist überall, wo zwei Fälle, zwei Möglichkeiten sind; das an sich Zweifelhafte ist eben darum die Potenz, was seyn und nicht seyn kann. Zweifelhaft, precär ist auch das Seyn aller Dinge, die aus der Potenz hervorgegangen sind, und die zwar nun sind, wie wir sagen, aber bloß zufällig; also nicht aufhören auch nicht seyn zu können, und in der beständigen Gefahr schweben

[1] „An und für sich" zu sagen (so daß das „an sich" und das „für sich" verschiedene Begriffe bezeichnet), ist nicht richtig (wurde schon früher einmal bemerkt, vergl. Philosophie der Mythologie, S. 28). Dieß ist schon gegen den Genius der deutschen Sprache, der in solchen Redensarten nur Synonyma, nicht disparate Ausdrücke zu verbinden liebt.

nicht zu ſeyn. Von dem Seyenden aber, von welchem alle Potenz ausgeſchloſſen iſt, die der alleinige Grund alles Zweifels iſt, iſt eben darum auch aller Zweifel ausgeſchloſſen, es iſt das unzweifelhaft Exiſtirende und kann, als von aller Potenz frei, auch nur Einzelweſen ſeyn, Einzelweſen, wie kein anderes.

Mit dem Begriff Gottes, ſo wie er das Ende der negativen Philoſophie iſt, iſt mir zugleich das prius der Gottheit gegeben. Dieſes Prius aber iſt an ſich das unwiderſprechliche, unzweifelhaft Gewiſſe, von dem ich daher auch für ſich — auch ausgehen kann, wenn ich den Begriff Gott fallen laſſe. Ich kann alſo zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Exiſtenz zu beweiſen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Exiſtirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Exiſtirenden beweiſen. Iſt nun die Gottheit das Was, das Weſen, die Potenz, ſo gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, ſondern umgekehrt vom Seyn zum Weſen, das Seyn iſt hier prius, das Weſen posterius. Dieſer Uebergang nun aber iſt nicht möglich ohne Umkehrung, ohne die ganze Richtung der vom Seynkönnen ausgegangenen Wiſſenſchaft zu ändern und mit ihr abzubrechen und ganz von vorne, alſo eine neue Wiſſenſchaft anzufangen, welche eben die poſitive Philoſophie iſt.

Man begnügt ſich gewöhnlich, Gott das nothwendig exiſtirende Weſen zu nennen, aber dieß iſt nicht genau. Das wahre Verhältniß iſt dieſes: das höchſte Weſen (das Höchſte was ſeyn kann, das inſofern allerdings auch die höchſte Potenz iſt). Gott mit Einem Wort, wenn er exiſtirt, kann nur das nothwendig Exiſtirende ſeyn. Dieſer Ausdruck zeigt, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende, ſondern nothwendig das nothwendig Seyende iſt; dieß iſt aber ein bedeutender Unterſchied. Wie das nur rund ſeyn Könnende das nothwendig Runde iſt, ſo iſt das nur nothwendig ſeyn Könnende, wie Gott, das nothwendig nothwendig Seyende. Dieſes einfach nothwendig Seyende, von dem Spinoza allein weiß, iſt nicht Gott, wohl aber iſt es das Prius der Gottheit. Wenn Gott — ich bitte Sie, dieß ſcharf aufzufaſſen — das nur nothwendig exiſtiren Könnende

iſt, ſo iſt auch nur das nothwendig Exiſtirende das, was Gott ſeyn kann. Aber es iſt ſomit nur das, was Gott ſeyn kann, inſofern das Prius von Gott, verſteht ſich nicht das Prius ſeines Seyns, ſondern das Prius ſeines Gottſeyns, ſeiner Gottheit. — Man kann dieſer Beſtimmung, nach welcher von einem Prius der Gottheit die Rede iſt, nicht etwa den alten Spruch: In Deo nil potentiale, entgegenhalten, dieſer Spruch iſt vielmehr für uns, denn er ſagt, daß in Gott keine Potenz iſt wie in dem zufällig Seyenden, das eher möglich als wirklich iſt (in Gott iſt es umgekehrt). Der Satz: In Deo nil potentiale, ſagt, daß Gott a priori nicht wie alles Andere Potenz, daß er a priori Actus iſt; wir ſtimmen alſo mit jenem Grundſatz vielmehr überein, denn was wir hier in der poſitiven Philoſophie das Prius der Gottheit nennen, iſt nicht Potenz, ſondern Actus; wir ſchließen alles Potentielle in dem eben angegebenen Sinne als ein dem Actus Vorausgehendes aus. Wenn Gott ſein Prius im actus hat, ſo wird er ſeine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die potentia universalis, als dieſe das Ueberſeyende, der Herr des Seyns iſt. Aber eben darum, — um zu Gott wirklich zu gelangen, d. h. (ſoweit dieß möglich iſt) die wirkliche Exiſtenz der Gottheit zu beweiſen, müſſen wir von dem ausgehen, was ich das bloß Exiſtirende genannt habe, von dem unmittelbar, einfach nothwendig Seyenden, das nothwendig iſt, weil es aller Potenz, aller Möglichkeit zuvorkommt.

Ich bitte, wohl zu bemerken: der Ausgangspunkt iſt nur das nothwendig Seyende, ich ſage nicht: das nothwendig ſeyende Weſen, dieß wäre ſchon zuviel geſagt; es ſoll eben bei dieſem nothwendig Seyenden an nichts als nur an das Exiſtiren gedacht werden.

Bis zu dieſem Begriff nun des nothwendigen, allem Begriff voraus Exiſtirenden kann auch die negative Philoſophie noch gelangen, oder vielmehr, ſie hat uns in ihrem letzten Schluſſe, welcher nur der berichtigte des ontologiſchen Arguments iſt, auf dieſen Begriff des rein, des bloß Exiſtirenden geführt. Hiernach könnte es ſcheinen, als ſey der poſitiven Philoſophie der Anfang doch durch die negative gegeben,

die poſitive doch durch die negative begründet. Aber ſo iſt es nicht; denn eben mit dem rein, bloß, ohne vorausgehende Potenz Exiſtirenden, mit dem in dieſem Sinn Seyenden, iſt die Philoſophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf, ja deſſen Natur jede Begründung ausſchließt. Denn es wäre nicht das Exiſtirende, das ſelbſt abſolutes Prius iſt, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius. Die Natur des bloß Seyenden iſt eben, unabhängig von aller Idee, alſo auch von der letzten Idee der negativen Philoſophie, zu ſeyn. Das bloß Exiſtirende löst ſich daher von ſelbſt ab von der Vorausſetzung, die es nur zufälliger Weiſe in der vorausgegangenen Philoſophie hatte, und ebenſo hat die poſitive Philoſophie, indem ſie, wie ich mich ausgedrückt, den Begriff fallen läßt, und nur das rein Seyende, das Seyende ohne alles Was, behält, von der negativen Philoſophie ſich abgelöst; mit dieſem Princip, dem des bloß Exiſtirenden, könnte ſie auch ganz für ſich anfangen, anfangen, wenn auch keine rationale Philoſophie vorausginge. Denn ich wenigſtens wüßte nicht, daß man dem Spinoza das Recht beſtritten hätte, geradezu von dem unendlich Exiſtirenden anzufangen, denn auch das unendlich Exiſtirende können wir das nennen, deſſen Seyn durch keine vorausgehende Potenz beſchränkt iſt. Das bloß — das nur Exiſtirende iſt gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeſchlagen wird, das, vor dem das Denken verſtummt, vor dem die Vernunft ſelbſt ſich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo alſo dieſe ausgeſchloſſen iſt, hat das Denken keine Gewalt. Das unendlich Exiſtirende iſt eben darum, weil es dieſes iſt, auch gegen das Denken und allen Zweifel ſicher geſtellt[1]. Princip aber kann nicht ſeyn, was einem Umſturz ausgeſetzt iſt, Princip kann nur ſeyn, was gegen alle nachfolgende Möglichkeit geſichert, alſo

[1] Es wäre zwar ein Widerſpruch, dem im Denken Erſten ein anderes im Denken Erſtes vorzuſetzen, aber es iſt kein Widerſpruch, dem im Seyn Erſten, inſofern alles Denken Uebertreffenden und gleichſam Ueberflügelnden — dieſem das im Denken Erſte zu unterwerfen, oder es als Poſterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, ſondern weil ein Seyn iſt, gibt es ein Denken.

unzweifelhaft Iſt, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge ſich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende.

Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen ſoll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, alſo von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht. Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit ſey nicht zu denken. Dieß kann man im gewiſſen Sinn zugeben und ſagen: eben darum ſey ſie der Anfang alles reellen Denkens — denn der Anfang des Denkens iſt noch nicht ſelbſt Denken. Eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit zuvorkommt, iſt allerdings auch eine Wirklichkeit, die dem Denken zuvorkommt; aber eben darum iſt ſie das erſte eigentliche Objekt des Denkens (quod se objicit). Um ſo wichtiger iſt aber die Frage, welches Verhältniß es denn zur Vernunft haben könnte, wenn ſie vor ihm ſich beugt. Allerdings hat es auch für ſich ſchon ein Verhältniß zur Vernunft, aber wie aus dem eben gebrauchten Ausdruck erhellt, ein negatives Verhältniß.

Man kann mit dem unendlich Exiſtirenden allerdings in Verlegenheit kommen, wenn man erklären ſoll, ob es ebenfalls eine Idee, ein Vernunftbegriff zu nennen ſey. Zunächſt ſcheint nicht abzulehnen, daß man es Idee nennt, denn zunächſt ſcheint mit ihm kein Satz, keine Ausſage verbunden. Dieſes bloß Exiſtirende iſt in ſeiner Art auch das Exiſtirende ſelbſt, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, wenn wir nämlich *Ὄν* im verbalen Sinn nehmen. Inſofern kann man ihm das Seyn nicht attributive beilegen; was ſonſt das Prädicat iſt, iſt hier das Subjekt, iſt ſelbſt an der Stelle des Subjekts. Die Exiſtenz, die bei allem anderen als accidentell erſcheint, iſt hier das Weſen. Das quod iſt hier an der Stelle des quid. Alſo iſt es reine Idee, und doch iſt es nicht Idee in dem Sinne, den das Wort in der negativen Philoſophie hat. Das bloß Seyende iſt das Seyn, in dem vielmehr alle Idee, d. h. alle Potenz, ausgeſchloſſen iſt. Wir werden es alſo nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft außer ſich geſetzt iſt. Die Vernunft kann das Seyende,

in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was iſt, nur als ein abſolutes Außer-ſich ſetzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und ſo zugleich ſelbſt in ſich zurückzukehren), die Vernunft iſt daher in dieſem Setzen außer ſich geſetzt, abſolut ekſtatiſch. Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekſtatiſche des Spinozismus und aller von dem nothwendig Exiſtirenden ausgehenden Lehren gefühlt[1]!

Kant nennt die unbedingte Nothwendigkeit, deren wir, wie er ſagt, als des Trägers aller Dinge ſo unentbehrlich bedürfen (Kant hat hiebei unſtreitig jenes bekannte Argument vor Augen: Wenn irgend etwas exiſtirt, und zum mindeſten exiſtire ich ſelbſt, ſo muß auch irgend etwas ſeyn, was nothwendig, was grundlos exiſtirt) — Kant nennt die unbedingte, allem Denken vorausgehende Nothwendigkeit des Seyns den wahren Abgrund für die menſchliche Vernunft. „Selbſt die Ewigkeit, fährt er fort, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth, denn die Ewigkeit mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht **erwehren**, man kann ihn aber ebenſowenig ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt, aber woher bin ich denn? Hier ſinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen“[2]. Ich führe dieſe Worte an, weil ſie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieſes allem Denken zuvorkommenden Seyns ausdrücken, an deſſen Stelle in unſerer Zeit das Seyn zwar ebenfalls als Anfang der Philoſophie, aber als bloßes Moment des Denkens geſetzt worden iſt, während in dieſem unvermeidlichen, der menſchlichen Natur am tiefſten eingeſenkten Gedanken von dem Seyn die Rede iſt, welches vor allem Denken iſt.

[1] Der Myſtiker will auch das Was ekſtatiſch erkennen.

[2] Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 470. 471 (Hartenſteinſche Ausgabe).

Wir können alles, was in unſerer Erfahrung vorkommt, a priori, im bloßen Denken, erzeugen, aber ſo iſt es eben auch nur im Denken. Wollten wir dieß in einen objektiven Satz verwandeln, — ſagen, daß alles auch an ſich nur im Denken ſey, ſo müßten wir auf den Standpunkt eines Fichteſchen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, ſo müſſen wir von einem Seyn ausgehen, das abſolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend iſt. Von dieſem Seyn weiß die Hegelſche Philoſophie nichts, für dieſen Begriff hat ſie keine Stelle. Kant denkt ſich übrigens das nothwendig Exiſtirende, inwiefern es ſchon zugleich Gott iſt; im Anfang der poſitiven Philoſophie müſſen wir davon noch abſehen, und es als das bloß Exiſtirende nehmen, wir laſſen den Begriff Gottes fallen, eben weil es ein Widerſpruch iſt, einerſeits das bloß Exiſtirende, und es doch ſchon als etwas, mit einem Begriffe zu ſetzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorausgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes ſeyn, da wäre es nicht mehr das unbedingte Seyn; oder der Begriff iſt die Folge des Seyns, dann müſſen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff, und eben dieſes wollen wir ja in der poſitiven Philoſophie thun. Aber eben dasjenige in Gott, vermöge deſſen er das grundlos Exiſtirende iſt, nennt Kant den Abgrund für die menſchliche Vernunft; was iſt dieß anders als das, wovor die Vernunft ſtille ſteht, von dem ſie verſchlungen wird, dem gegenüber ſie zunächſt nichts mehr iſt, nichts vermag?

Kant unterſcheidet die grundloſe Nothwendigkeit der Exiſtenz in Gott noch von der Ewigkeit, aber die abſolute Ewigkeit, die Ewigkeit, inwiefern ſie nicht ſchon der Zeit entgegen, ſondern vor und über aller Zeit iſt — die abſolute Ewigkeit iſt ſelbſt auch nichts anderes als eben dieſe Exiſtenz, der wir kein prius, keinen Anfang wiſſen. Denn ewig iſt, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen iſt, gegen welches das Denken keine Freiheit hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorzukommen, das die Philoſophie a priori begreifen kann.

Man würde Kant ganz mißverſtehen, wenn man in der fraglichen Stelle eine Verwerfung jener Idee (der grundlos nothwendigen

Exiſtenz) ſehen wollte; was er ausdrücken will, iſt vielmehr nur ihre Unbegreiflichkeit; denn von der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Vernunft, irgend ein grundlos Seyendes anzunehmen, iſt er ſelbſt durchdrungen. Und unbegreiflich — ja das iſt ſie, dieſe Exiſtenz, wenn man unter dem Unbegreiflichen das nicht a priori Begreifliche verſteht. Mit dem Letzten, dem a priori Begreiflichen, beſchäftigt ſich die negative Philoſophie, die poſitive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber ſie beſchäftigt ſich mit ihm nur, um eben dieß a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.

Solang die Vernunft ſich ſelbſt zum Objekt macht (und dieſe Richtung war ihr durch Kant gegeben und tief eingeprägt), kann ſie als ihren unmittelbaren Inhalt nur die unendliche Potenz des Seyns finden — dadurch ſieht ſie ſich in die apriorizſche Stellung gegen alles Seyn, aber nur gegen das endliche geſetzt; ſie kann aber ſelbſt mit dieſem nicht zu Stande kommen, es nicht — zum Abſchluß bringen, ohne das Ueberſeyende zu fordern, dieſes aber hat ein ganz anderes Prius, nämlich nicht die Potenz, ſondern das Seyn, und zwar das Seyn, dem kein Denken einen Grund oder Anfang finden kann. Wenn die Vernunft ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, wenn das Denken ſich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philoſophie, ſo iſt dieß etwas Zufälliges, die Vernunft iſt dabei nicht in ihrer reinen Subſtantialität und Weſentlichkeit. Iſt ſie aber in dieſer (zieht ſie ſich alſo nicht auf ſich ſelbſt zurück, ſucht ſie nicht in ſich ſelbſt das Objekt), ſo kann ihr als unendlicher Potenz des Erkennens nur der unendliche Actus entſprechen. Ihrer bloßen Natur nach ſetzt ſie nur das unendlich Seyende; umgekehrt alſo iſt ſie im Setzen deſſelben wie regungslos, wie erſtarrt, quasi attonita, aber ſie erſtarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch dieſe Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den ſie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den ſie darum nun auch ewig beſitzt.

Das unendlich Exiſtirende iſt alſo der unmittelbare Vernunftbegriff, zu dem die von ſich ſelbſt freie, d. h. nicht ſich ſelbſt Objekt ſeyende Vernunft — die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat, erſt

durch den übrigens so natürlichen und unvermeidlichen Schluß zu gelangen, von dem Kant in seiner naiven Weise sagt: „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire“ [1]. — Kant nennt dieß einen natürlichen, obgleich darum nicht sicheren Schluß, und er hat wohl Recht, auf den kosmologischen, regressiv von Bedingung zu Bedingung zum Unbedingten aufsteigen wollenden Beweis seine Kritik anzuwenden; aber der geradezu, der unmittelbar gesetzte Begriff des nothwendig Existirenden ist eben der alle Kritik ausschließende. Die Kritik eines Begriffs stellt die Möglichkeit seines Gegenstandes in Frage. Aber es wäre, wie schon bemerkt, Unsinn zu fragen, ob ein nothwendig Existirendes existiren könne, obgleich so gefragt worden ist. Denn wenn es erst existiren könnte, wäre es eben nicht das nothwendig Existirende. Eben darum ist es das nothwendig Existirende, weil es alle vorgängige Möglichkeit ausschließt, weil es allem Können zuvorkommt. Den Begriff des nothwendig Existirenden als Ergebniß eines Arguments, und namentlich des kosmologischen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgestellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie sich niemand ihm entziehen kann, sondern jeder sich ihm unterwerfen muß. Nur in diesem Begriff, nicht im System selbst, liegt die angebliche Unwiderleglichkeit des Spinozismus.

Nicht weniger ungereimt als die Frage, ob das nothwendig Existirende existiren könne, wäre auch die Frage: was für ein Wesen ein nothwendig Existirendes seyn könne, wie dieses Wesen beschaffen seyn müßte, damit es ein nothwendig Existirendes seyn könne. Dieß geschah im Grunde im kosmologischen Argumente, wo man nämlich erst die unumgängliche Annahme eines nothwendig existirenden Wesens beweist und hernach zu zeigen sucht, daß das nothwendig existirende Wesen nur zugleich das allervollkommenste, d. h. Gott, seyn könne. Es ist ungereimt so zu fragen: was für ein Wesen nothwendig existiren könne; denn damit nehme ich an, daß dem nothwendig Existirenden ein Wesen, ein Was, eine

[1] a. a. O., S. 472.

Möglichkeit, vorausgehe, da ich es vielmehr als das bloß Existirende ſetzen muß, in dem noch nichts von einem Weſen, einem Was, zu begreifen iſt.

In der Art, wie die alte Metaphyſik den Begriff behandelt hat, entſteht die Täuſchung immer dadurch, daß man dem reinen Begriff des nothwendig Exiſtirenden, in dem noch nichts von einem Weſen gedacht werden ſollte, ſchon ein Weſen (nämlich die Gottheit) unterſchiebt, und nicht, wie wir früher gelehrt haben, den Begriff ganz hat fallen laſſen, um eben zum bloß Seyenden zu gelangen. Kant in ſeiner Kritik des kosmologiſchen Arguments ſagt, die ganze Aufgabe — nämlich des transſcendentalen Ideals — drehe ſich darum, entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. „Kann man, fährt er fort, das eine, ſo muß man auch das andere können; denn als ſchlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt“[1]. — Was nun das Letzte betrifft, ſo leugne ich, daß irgend ein Weſen aus ſeinem Begriff als ein nothwendiges eingeſehen werde; denn ſoll dieſes Weſen Gott ſeyn, ſo iſt aus deſſen Begriff einzuſehen, nicht daß er nothwendig exiſtirt, ſondern daß er nur das nothwendig Exiſtirende ſeyn kann, alſo, daß er nothwendig das nothwendig Exiſtirende iſt, nämlich, wenn er exiſtirt, aber es folgt nicht, daß er exiſtirt. Iſt aber von dem einfach-nothwendig Exiſtirenden die Rede, ſo kann man wieder nicht ſagen, daß die Exiſtenz aus ſeinem Begriffe folgt, denn ſein Begriff iſt eben das bloß Exiſtirende zu ſeyn; das Exiſtiren iſt hier nicht die Folge des Begriffs oder des Weſens, ſondern das Exiſtirende iſt hier ſelbſt der Begriff und ſelbſt das Weſen.

Was aber das andere Glied des Kantſchen Entweder — Oder betrifft (das erſte war, daß zu dem Begriff irgend eines Weſens die nothwendige Exiſtenz geſucht werde [dieſes iſt im ontologiſchen Argument geſchehen], das zweite, daß umgekehrt zu der abſoluten Nothwendigkeit der Begriff geſucht werde) — was alſo dieſes zweite Glied betrifft, ſo wäre dieß eigentlich Sache der poſitiven Philoſophie, die nämlich vom nothwendig Exiſtirenden (als noch begriffsloſen Prius) zum Begriffe,

[1] a. a. O., S. 470.

zum Wesen (zu Gott) als Posterius zu gelangen sucht. Dieß ist, wie man sieht, gerade der umgekehrte Weg von dem des ontologischen Arguments; aber um ihn einschlagen zu können, muß man sich erst zum Begriff des bloß, des einfach Seyenden entschlossen und die falsche Abhängigkeit, in welcher dieser Begriff in der ehemaligen Metaphysik von der Idee Gottes gehalten wurde — diese muß man ganz aufgehoben haben. Denn das nothwendig Existirende ist nicht das nothwendig Existirende, weil es Gott ist; denn da wäre es eben nicht das nothwendig, das grundlos Existirende, weil im Begriff Gottes ein Grund der nothwendigen Existenz gefunden wäre. Das nothwendig Existirende ist eben das nicht in Folge eines vorausgehenden Begriffs, sondern das von selbst, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d. h. sponte, ultra, ohne vorausgehenden Grund, Existirende. Hier liegt also der Knoten der ehemaligen Metaphysik, der nur dadurch aufzulösen ist, daß beide Begriffe getrennt gehalten werden. Diese Auflösung lag Kant um so näher, als er einerseits das Unabweisliche des nothwendig Existirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff anerkannt, von der andern Seite den Begriff des höchsten Wesens als den letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt hat. Auf diese Weise hat Kant den absolut immanenten Begriff, den des höchsten Wesens (denn alles andere ist nur relativ immanent, inwiefern es in das Seyn übergehen kann) und den absolut transscendenten Begriff (den des nothwendig Existirenden) nur als unverbunden nebeneinander, beide als Vernunftbegriffe, ohne daß er dieß Nebeneinanderseyn erklären kann. Hier ist in Kants Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müssen wohl aneinander grenzen, da der erste (der des höchsten Wesens) das Ende der negativen Philosophie, der andere (der des nothwendig Existirenden) der Anfang der positiven Philosophie ist. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden; aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen so, daß man sagt: das höchste Wesen, wenn es existirt, kann nur a priori das Seyende seyn, also es muß das nothwendig Existirende, es muß das seinem Begriff, also allem Begriff voraus seyende seyn. Dieß ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen

Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf diese Weise verbunden, daß man sagt: das nothwendig Existirende (nämlich das einfach-nothwendig Existirende) ist — nicht nothwendig, aber faktisch das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das nothwendig Existirende Gott ist, so wird diese und jene Folge — wir wollen sagen, so wird a, b, c u. s. w. möglich; nun existirt aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c u. s. w. wirklich, also — der nothwendige Schluß — ist das nothwendig Existirende wirklich Gott.

Ich habe so eben das bloß, ohne vorgängige Potenz, Seyende den absolut transscendenten Begriff genannt. Seit Kant ist so viel von immanenter Erkenntniß, immanentem Wissen und Denken im günstigen Sinne, von transscendentem dagegen in ungünstigem die Rede gewesen, daß man das letzte nicht ohne eine Art von Apprehension oder Furcht nennen kann. Aber diese Furcht ist nur wohl angebracht auf dem Standpunkte der vormaligen Metaphysik, den wir aufgehoben haben. Ueberlegen Sie Folgendes. Alles Transscendente ist eigentlich ein Relatives, es ist nur in Bezug auf etwas, das transscendirt wird. Wenn ich von der Idee des höchsten Wesens auf dessen Existenz schließe, so ist dieß ein Transscendiren, ich habe die Idee zuerst gesetzt, und will nun von ihr in die Existenz hinübergelangen; hier ist also eine Transscendenz. Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden ausgehe, so habe ich hier nichts überschritten, und vielmehr, wenn man dieses Seyn das transscendente nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, so habe ich das Transscendente überschritten und bin so wieder immanent geworden. Die Transscendenz der alten Metaphysik war eine bloß relative, d. h. zaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe stehen bleiben wollte. Die Transscendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, und eben darum keine in dem Sinne, in welchem sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht, d. h. in das reine Denken eingeschlossen, dann ist eine Transscendenz wenigstens möglich; fange ich aber vom Transscendenten an (wie die positive Philosophie), so ist ja nichts, das ich überschritten

hätte. Kant verbietet der Metaphyſik die Transſcendenz, aber er verbietet ſie nur der dogmatiſirenden Vernunft, d. h. der Vernunft, die von ſich aus durch Schlüſſe zur Exiſtenz gelangen will, er verbietet aber nicht (denn daran hat er nicht gedacht, dieſe Möglichkeit hat ſich ihm gar nicht dargeſtellt), umgekehrt vom bloß, alſo unendlich Exiſtirenden zum Begriff des höchſten Weſens als posterius zu gelangen. Indeß allerdings kann, wie wir früher ſagten, die Vernunft jenes bloß Seyende (ἁπλῶς Ὄν) abſolut außer ſich ſetzen, gerade nur, weil in ihm nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengeſetzte iſt; aber ſie ſetzt es doch nur in der Abſicht, das, was außer und über der Vernunft iſt, wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen: dieß wird es eben, indem es a posteriori Gott iſt (als Gott erkannt wird). Sie ſetzt das begriffloſe Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, ſie ſetzt das Transſcendente, um es in das abſolut Immanente zu verwandeln, und um dieſes abſolut Immanente zugleich als ein Exiſtirendes zu haben, was nur auf dieſem Wege möglich iſt, denn das abſolut Immanente hat ſie ja auch ſchon in der negativen Philoſophie, aber nicht als ein Exiſtirendes.

Die reine oder unendliche Potenz (der Anfang der negativen Philoſophie) iſt der mit dem Denken identiſche Inhalt, und kann daher, weil er dem Denken nicht zugeht (denn er iſt identiſch mit ihm), nur aus dem Denken herausgehen. Dagegen das bloß Seyende iſt der mit dem Denken nicht identiſche, ja es zunächſt ausſchließende Inhalt, aber eben darum kann und muß er zuerſt dem Denken zugeführt werden — weil er urſprünglich außer dem Denken iſt. Gott iſt nicht, wie viele ſich vorſtellen, das Transſcendente, er iſt das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transſcendente. Darin, daß dieß überſehen worden, liegt der große Mißverſtand unſerer Zeit. Wie ich ſchon geſagt, das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu ſeinem Begriffe. Das unendlich Exiſtirende, das die Vernunft nicht in ſich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten.

Wir haben bis jetzt die negative Philoſophie vorzugsweiſe die

Vernunftwiſſenſchaft genannt. Dieß kann auf die poſitive den Schein werfen, als wäre ſie eine der Vernunft entgegengeſetzte Wiſſenſchaft. Aber das wahre Verhältniß iſt dieß: in der erſten geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalt aus, von dem als einem zufälligen ſie ſich ſtufenweiſe befreit, um in einem nothwendigen Fortgange zu ihrem bleibenden Inhalte zu gelangen. Aber ſie gelangt zu dieſem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben; er bleibt in der bloßen Idee ſtehen[1]. Die poſitive Philoſophie geht von dem aus, was ſchlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft ſich dieſem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten. Es wurde ſchon früher geſagt, die Vernunftwiſſenſchaft könne ihre letzte Idee, welche eben der in der Vernunft ſtehen bleibende Inhalt der Vernunft iſt, nicht wie alles andere ihr Gewordene in der Erfahrung nachweiſen, und doch hat gerade dieſer Begriff das Beſondere, derjenige zu ſeyn, der gegen die wirkliche Exiſtenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philoſophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es exiſtire. Hier heißt es: Tua res agitur. Eben darum muß nun die Vernunft, welche dieſe ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweiſen kann, zu dem Seyn ſich wenden, das ſelbſt außer und über der Erfahrung iſt, zu dem Seyn, das zu ihr als dem reinen Erkenntnißvermögen ebenſo ſich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn ſich zu dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen verhält.

Die Vernunft kann aus ſich kein aktuales, wirkliches Seyn auch nur in der Sinnenwelt, ſie kann keine gegenwärtige Exiſtenz, z. B. die Exiſtenz dieſer Pflanze oder dieſes Steins, einſehen oder beweiſen. Will ſie (die Vernunft) ein wirkliches Seyn, will ſie irgend ein von ſich aus, im Begriff, demnach als bloß Mögliches, gefundenes Objekt als ein wirkliches, ſo muß ſie ſich der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugniß der Sinne iſt nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, alſo aus der Vernunft nicht einzuſehen iſt, die gegenwärtige Exiſtenz, die hier ſehende Pflanze. Will man nun jede Unterwerfung unter eine

[1] wenn gleich in ſeiner Idee; Einl. in die Phil. der Mythol., S. 562. D. H.

Autorität Glauben nennen, ſo iſt es ein richtiges Wort: durch den Glauben (nämlich auf bloße Autorität unſerer Sinne, nicht durch Vernunft) wiſſen wir, daß Dinge außer uns ſind. Das Wort ſchreibt ſich meines Wiſſens von J. G. Hamann her, es hat aber, wie geſagt, nur Sinn, inwiefern jede Unterwerfung unter eine Autorität Glauben genannt werden kann. — Auch ein anderes Wort des Thomas von Aquino unterſcheidet ſehr beſtimmt, was ſich aus der bloßen Natur der Dinge und was ſich nicht auf ſolche Weiſe erkennen läßt. Zu dem Letzteren rechnet er freilich nur ea quae divina autoritate traduntur. Dieſe allerdings ſind auch „supra naturam“, d. h. ſie ſind mehr, als ſich mit der bloßen Natur der Dinge, zufolge bloßer Begriffsnothwendigkeit, einſehen läßt. Aber viel allgemeiner iſt zu ſagen: alles, was auf Exiſtenz ſich bezieht, iſt mehr, als ſich aus der bloßen Natur und alſo auch mit reiner Vernunft einſehen läßt. Ich kann mit reiner Vernunft, wie geſagt, nicht einmal die Exiſtenz irgend einer Pflanze einſehen, die, wenn ſie eine wirkliche iſt, nothwendig in einem beſtimmten Orte des Raums und in einem beſtimmten Punkte der Zeit iſt. Die Vernunft kann unter gegebenen Bedingungen wohl die Natur dieſer Pflanze aus ſich erkennen, aber nie ihr wirkliches, gegenwärtiges Daſeyn.

Man kann dieſen Gegenſatz auch auf die Unterſcheidung zurückführen, die ſchon längere Zeit zwiſchen Denken und Vorſtellen gemacht worden. Dieſe Unterſcheidung ſchreibt ſich urſprünglich von Reinhold her, nach mehreren anderen hat ſie auch Hegel aufgenommen, um unter anderm zu ſagen: die Religion, und die Offenbarung insbeſondere, enthalte das Wahre nur in der Weiſe der Vorſtellung, d. h. nicht auch in der Form der Wahrheit, denn ſo ſey ſie nur im Denken. Auf dieſe Weiſe gehört ſelbſt der Begriff Gott bloß der Vorſtellung an; denn im reinen Denken iſt Gott nur Ende, Reſultat; Gott aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philoſoph ſich in ſeinem Sprachgebrauch nach dem allgemeinen zu richten hat), iſt nur der, welcher Urheber ſeyn, der etwas anfangen kann, der alſo vor allem exiſtirt, der nicht bloße Vernunft-Idee iſt. Ein nicht exiſtirender Gott könnte auch nicht Gott genannt werden: da nun aber die Exiſtenz im bloßen Denken nie eingeſehen werden kann, ſo gehört auch

der Gott, der es wirklich iſt, nach Hegel der bloßen Vorſtellung an. Aber Hegel ſelbſt konnte dieſer Einſchränkung auf das reine Denken, dieſer Ausſchließung alles deſſen, was der Vorſtellung angehört, in ſeiner Philoſophie nichts weniger als treu bleiben; er ſelbſt iſt im reinen Denken nur, ſolange er in der Logik verſirt, aber deren Inhalt ſind bloße Abſtraktionen, nichts Reales, wo er dagegen zur Wirklichkeit, zur wirklichen Natur übergeht (und Naturphiloſophie gilt ihm doch auch als ein Theil der Philoſophie, und zwar als ein weſentlicher), iſt er genöthigt zu Erklärungen zu greifen, die ſeiner eignen Anſicht gemäß nur der Weiſe der Vorſtellung angehören können, ſo daß man wahrlich nicht einſieht, mit welchem Recht er Religion insbeſondere beſtimmt als die Form, welche die Wahrheit nur in der Weiſe der Vorſtellung enthalte. Von einem Entſchluß, einer Handlung oder gar einer That weiß das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit ſich entwickelt. Auch dieſer Gegenſatz zwiſchen Vorſtellung und Denken iſt, wie ſo manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt.

Von Vorſtellung wird urſprünglich nur in Bezug auf Gegenſtände der ſinnlichen Wahrnehmung geſprochen. Wir ſtellen uns in Folge eines erhaltenen Eindrucks einen Gegenſtand im Raume vor; der nächſte Inhalt dieſer Vorſtellung iſt nur die Exiſtenz von etwas überhaupt; was es iſt, das wir vorſtellen, das quid, iſt erſt das Zweite; das quod iſt alſo in der Vorſtellung, die davon ſogar vielleicht den Namen hat, vor dem quid. Vorſtellen und Denken verhalten ſich demnach wie Exiſtenz und Weſen; der Inhalt der reinen Vorſtellung iſt das Seyn, der Inhalt des reinen Denkens das Weſen, aber dabei leuchtet ſofort ein, daß beide in dieſer Abſtraktion und gegenſeitigen Ausſchließung nicht beſtehen können, und das eine unmittelbar zu dem andern fortgeht. Das allem Denken zuvorkommende Seyn iſt inſofern eben das abſolut Vorgeſtellte. Aber gegen dieſes nun, gegen das reine Daß erhebt ſich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem Was oder nach dem Begriff. Dieß iſt denn auch der Gang der poſitiven Philoſophie, mit deren Anfang wir uns zuletzt wieder beſchäftigt haben.

Dieſer Begriff nun, der Begriff jenes abſolut Vorgeſtellten, iſt der,

das allgemeine Wesen, die potentia universalis zu seyn. Derselbe, der vor aller Potenz ist, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur absolutes Einzelwesen seyn kann, eben dieser ist der Inbegriff aller Principe, das alles Seyn Begreifende. Er ist's heißt: er ist diesem, das nicht seyend (μὴ ὄν), bloße Allmöglichkeit ist, Ursache des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι) eben dadurch, daß Er es ist. In diesem das Seyende-seyn (so — das Seyende — nannten wir früher den Inbegriff aller Principe) in diesem das Seyende-seyn ist seine ewige Gottheit[1], es ist das, wodurch er sich erkennbar macht. Denn für sich ist das Eine unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre, sondern nur einen Namen — daher die Wichtigkeit, die auf den Namen gelegt wird — im Namen ist Er selbst, der Einzige, der seines Gleichen nicht hat. Erkannt ist das Eine dadurch oder darin, daß es das allgemeine Wesen ist, das πᾶν, das Seyende dem Inhalt nach (nicht das effectiv-Seyende). Damit ist es erkannt und unterschieden von andern Einzelwesen als das Einzelwesen, das alles ist.

Diesen Begriff zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe der über ihren Anfang gewissen positiven Philosophie. Es ist dieser Begriff = dem Begriff des allvermögenden, des absoluten Geistes: — denn was ein Inbegriff von Principen des Seyns, kann nur Geist seyn, was der Inbegriff aller Principe, nur der absolute Geist.

Es wurde schon früher bemerkt, daß die Philosophie der Offenbarung, zu der wir nun übergehen, nichts anderes als eine Anwendung der positiven Philosophie selbst sey. Nach ihrem allgemein-philosophischen Inhalt fällt daher jene mit dieser zusammen.

Der erste Theil der Philosophie der Offenbarung geht bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des Inhalts der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung gegeben ist. Der zweite Theil beschäftigt sich damit, diesen Inhalt begreiflich zu machen.

[1] ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ θειότης.

Zweites Buch.

Der

Philoſophie der Offenbarung

erſter Theil.

Neunte Vorleſung.

Meine Herren! Ich beginne jetzt einen Vortrag, den ich gewiſſermaßen als das Ziel aller meiner bisherigen Vorträge betrachten kann, der die Frucht enthält, die durch die früheren Entwicklungen vorbereitet worden, denen viele von Ihnen mit ſo vieler Ausdauer und Liebe gefolgt ſind. Alle meine bisherigen Vorträge ſtanden in einem innigen Zuſammenhang und waren auf die ſucceſſive Entwicklung eines letzten Syſtems berechnet, das nicht bloß einen augenblicklichen, oder einen mehr formellen als reellen Wiſſenstrieb befriedigen ſollte, eines Syſtems, das ſtark genug wäre einſt auch die Probe des Lebens zu beſtehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber von den großen Gegenſtänden der Wirklichkeit allmählich zu erblaſſen, zuletzt in leeren Dunſt ſich zu verflüchtigen, das vielmehr erſt mit der fortſchreitenden Lebenserfahrung und der tiefer eindringenden Erkenntniß der Wirklichkeit ſelbſt an Kraft und Stärke gewinnen ſollte.

Wenn, wie manche behaupten, die Philoſophie für die gegenwärtige Zeit in Deutſchland einen großen Theil des Intereſſes, das ſie früher einflößte, faſt verloren hätte, wenn viele ſogar ſich unwillig von ihr wegwendeten, als von einer Wiſſenſchaft, die den großen Forderungen des Lebens durchaus nicht gewachſen ſey, und nur mit vergeblichen Hoffnungen täuſche, ſo könnte man dieß ſo unbegreiflich oder ungerecht eben nicht finden, da die Philoſophie bis jetzt noch nie zu einem wahren Ende gekommen iſt, zu einer Ueberzeugung, bei der man unter allen

Verhältniſſen des (ſpäteren) Lebens ſtehen bleiben könnte. Die Theilnahme an der Philoſophie iſt aber noch immer eine ſehr allgemeine, wenn ſie auch bei vielen mehr auf Aeußerlichkeiten ihrer vergangenen und gegenwärtigen Geſchichte ſich bezieht, als auf das wahrhaft Innere derſelben, und mehr Neugierde als eigentliche Wißbegierde zum Grunde hat.

Es iſt nur meiner entſchiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausſpreche, daß keine Philoſophie bis jetzt an die Sache ſelbſt gekommen, d. h. wirkliche Wiſſenſchaft geworden, ſondern ſtets nur in den Präliminarien zu derſelben ſtecken geblieben iſt. Beſonders gleicht die deutſche Philoſophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.

Ein neuerer Franzoſe ſagt ſehr richtig: die Philoſophie war bisher eine bloße Tangente des menſchlichen Lebens, ſie berührte es, aber ſie lief bloß neben demſelben her. Es iſt jetzt an den Deutſchen zu zeigen, daß die ächte Philoſophie mehr vermag, als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in daſſelbe eindringen, ſie muß der Mittelpunkt werden, um den ſich alle Kräfte bewegen.

In keiner Zeit vielleicht gab es ſo viele mit der Welt gänzlich zerfallene Menſchen als in der gegenwärtigen. Die Urſache davon liegt hauptſächlich in der Meinung, die wahre Bildung beſtehe darin, gleichſam in einer ganz allgemeinen und abſtrakten Welt zu leben, indeß der Zuſtand, in welchem nicht bloß alles Natürliche, ſondern auch alles Menſchliche ſich befindet, vielmehr ein höchſt-, ja ein unendlich bedingter iſt. Während unſere Zeit auf der einen Seite ſich von allem Poſitiven, Bedingten, Gegebenen abwendet, gleichſam als wäre es möglich, die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzubringen, iſt nicht zu leugnen, daß ſie von der andern Seite eine ſehr lebhafte Richtung auf die Wirklichkeit zeigt, wie aus dem Beſtreben erhellt, eben jene allgemeinen und abſtrakten Vorſtellungen womöglich der Wirklichkeit aufzudringen. Die meiſten befinden ſich hiebei in einem bedauernswerthen Irrthum. Unſere Zeit leidet an großen Uebeln, aber die wahren Heilmittel für dieſelben liegen nicht in jenen abſtrakten, alles Concrete aufhebenden Begriffen, ſondern gerade nur in der Wiederbelebung des

Ueberlieferten, das nur darum ein Hemmendes geworden iſt, weil es von allen Seiten nicht mehr verſtanden wird. In einer ſolchen Zeit übrigens könnte freilich eine Philoſophie nicht wirken, die ſelbſt nie bei der Wirklichkeit ankäme. Um als ein nothwendiges Element der Bildung ihrem Zeitalter nicht zu fehlen, muß ſie ſelbſt in die Wirklichkeit eindringen, ſich gleichſam in die Mitte derſelben pflanzen, nicht um ſie zu zerſtören, ſondern um die Kraft und Stärke, welche der wahren Wirklichkeit inwohnt, für ſich ſelbſt zu benutzen.

Das menſchliche Leben bewegt ſich aber im Großen und Ganzen nur um die zwei Pole — um den Staat und um die Religion. Voltaire ſchon hat ſehr richtig geſagt: Derjenige iſt nur ein Feiger, der dieſe zwei Pole des Lebens nicht ins Auge zu faſſen wagt. Es gibt aber eine Art, dieſe großen Gegenſtände ſcheinbar philoſophiſch anzufaſſen, die nachtheiliger iſt, als ſie gänzlich ignoriren, wenn man ſich nämlich vorſtellt, es komme darauf an, einen Staat oder eine Religion zu machen, anſtatt beide in ihrer hiſtoriſchen Wirklichkeit zu begreifen. Geſetzt es wäre möglich, wie eine franzöſiſche Sekte ſich vorſtellt, eine Religion zu machen, ſo müßte dieſe doch eine andere zur Vorausſetzung haben. Wir können einmal aus der Zeit, in die wir geſetzt ſind, nicht heraus. Jene beiden Mächte — der Staat und die Religion — ſtehen zugleich in einer ſo innigen Verbindung, daß keine ohne die andere ihre wahre Wirkung haben kann. Der Staat iſt nur das Exoteriſche, das ohne ein Eſoteriſches nicht beſtehen kann. Dieſes Eſoteriſche iſt die begriffene und verſtandene Religion. In ihr ſoll der Staatsbürger diejenige Weihe finden, welche in dem freieſten Staate der Geſchichte, dem atheniſchen, der Bürger in den eleuſiniſchen Geheimniſſen fand. Denn wie in dieſen eine Zukunft gezeigt wurde, die nie in die Gegenwart treten durfte, ſo wird in den chriſtlichen Myſterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zuſtandes ausgleicht, ohne doch je in dieſen ſelbſt eintreten zu können, weil es das Reich iſt, das ewig währt, und daher in der Zeit keine Stätte hat.

Wiſſen denn die, welche die Religion für nichts achten, ja für ein

Hinderniß ihrer weltverbessernden Absichten ansehen, wissen sie, welche Folge das begriffene und verstandene Christenthum haben wird? Es wird zum zweitenmal die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprüchen eine ganz andere, unwiderstehliche Kraft gewähren, als die bloßen Postulate der Vernunft. Manche ahnden auch etwas der Art, sie fühlen, daß das Alte vergangen ist, und daß das Vergangene, so wie es vergangen ist, nicht wieder aufstehen kann. Sie verlangen nach etwas wie das Christenthum, aber nach einem zweiten, neuen, das an die Stelle des, wie sie sagen, gealterten treten soll. Aber — so möchte man diese Verkünder der Zukunft erst fragen, habt ihr das Christenthum schon erkannt, was man wirklich erkennen nennt, und habt ihr es vorerst nur verstanden? Offenbar ist es euch bis jetzt eine bloß äußerliche Macht geblieben, die ganz anders wirken muß, wenn sie auch innerlich geworden, verstanden und begriffen ist; und könnte jenes unbekannte Etwas, das ihr erwartet, nicht eben das unbekannte Christenthum selbst seyn? Was ist euch dieses jetzt? Es ist euch nur etwas neben anderem, und so nothwendig zugleich ein Unverstandenes. Denn das — nur etwas neben anderem — kann es nicht seyn; es ist in seiner Natur, mehr zu seyn, als was nur so neben anderem hergeht und besteht. So — ich sage es ohne Scheu — bloß als etwas neben anderem beengt es nur. Denn anderes, z. B. die Philosophie, hat eine zu große Macht und Ausdehnung erhalten, als daß das Christenthum noch neben ihr seyn, oder sie das Christenthum neben sich dulden könnte: also muß es nicht mehr neben ihr seyn wollen, es muß sich selbst mit ihr durchdringen; es muß uns alles seyn, also es muß z. B. auch die Welt erklären, und dieß nicht der Philosophie allein überlassen; es muß in diesem inneren Sinn ein allgemeines werden, anstatt bloß zu streben, im äußeren Sinn ein solches zu seyn. — Damit ist denn zugleich erklärt, wie ein Vortrag über Philosophie der Offenbarung zugleich von allgemeinem Belang ist, woran man freilich auch sonst nicht zweifeln sollte, da z. B. der Streit über Bedeutung, Werth und Geltung einer positiven Religion über alle Stände sich verbreitet, bereits in alle Verhältnisse eingedrungen ist, so

daß niemand mehr hoffen kann, an Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, Einfluß auf das Volksleben auszuüben, ja auch nur mit ſeinem Volke wahrhaft zu leben, der nicht darüber zu einer Einſicht gekommen iſt, wie ſie heutzutage gefordert wird, d. h. einer auf den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge gegründeten, demnach philoſophiſchen Einſicht.

Ich habe nun aber nicht bloß Philoſophie der Offenbarung angekündigt, ſondern zugleich, daß dieſe aus der Philoſophie der Mythologie hervorgehe, auf ſie folge, von dieſer begründet ſey. Ich gebe die gegenwärtigen Vorleſungen als eine natürliche, nothwendige Folge meiner früheren. Was können nun aber Offenbarung und Mythologie miteinander gemein haben? Die Religion der Mythologie iſt Polytheismus, alſo die falſche Religion, die geoffenbarte Religion iſt Monotheismus, und ſoweit wenigſtens die wahre Religion, inwiefern wir nämlich alle darin übereinſtimmen, daß nur Monotheismus die wahre Religion ſey. Was kann nun die wahre mit der falſchen Religion, Licht mit Finſterniß gemein haben? Inwiefern läßt ſich alſo annehmen, daß eine Philoſophie der Offenbarung durch eine Philoſophie der Mythologie begründet werden könne? Heißt dieß nicht annehmen, die wahre Religion ſelbſt ſey durch die falſche begründet?

Ich bemerke vor allem: daß die falſche Religion, wenn ſie dieß wirklich iſt, eben darum nicht = abſoluter Irreligion = gänzlichem Mangel an Religion, alſo auf gewiſſe Weiſe doch auch Religion iſt, wie der Polytheismus auf gewiſſe Weiſe doch auch Theismus. Denn überall beſteht der Irrthum nicht in einem gänzlichen Mangel an Wahrheit; etwas, das aller Wahrheit gänzlich ermangelte, würde auch nicht einmal den Namen des Irrthums verdienen. Der Irrthum iſt nur die verkehrte, die entſtellte Wahrheit ſelbſt, und ſo iſt die falſche Religion nur die entſtellte und verkehrte wahre, alſo z. B. das Heidenthum nicht ein abſoluter Gegenſatz des Chriſtenthums, ſondern nur das verkehrte, das entſtellte Chriſtenthum. Dieß geht ſo weit, daß viele die Vorſtellungen des Heidenthums oder der mythologiſchen Religionen ganz einfach erklären zu können glaubten aus Entſtellungen oder unvollkommenen

Ueberlieferungen geoffenbarter Wahrheiten, alſo im Grunde des Chriſtenthums. Denn das Chriſtenthum iſt vor Chriſtus in der Welt, ja ſo alt als die Welt. Es folgt aus dieſem Verhältniß, daß die eigentlichen Principien oder die Faktoren der wahren und der falſchen Religion eigentlich nicht verſchieden ſind. Nur die Stellung dieſer Faktoren iſt eine andere in der wahren, eine andere in der falſchen.

Es iſt nun aber ſogar nicht ſchwer einzuſehen, wie allerdings in einem gewiſſen Sinn das Falſche die Vorausſetzung des Wahren ſeyn könne. In jeder Bewegung, die ein gewiſſes, ſich vorgeſetztes Ziel erreichen will, iſt dieſes Ziel das eigentlich Gewollte, demnach der eigentliche Sinn, d. h. die Wahrheit dieſer Bewegung. Alle Momente der Bewegung alſo, die der Erreichung dieſes Ziels vorausgehen, verhalten ſich eben darum als bloße Mittel zum Zweck; als ſolche ſind ſie das bloß Scheinbare, nicht das Wahre, und inwiefern ſie gleichwohl für den Zweck oder das Wahre genommen werden können, ſind ſie die Urſache einer möglichen Täuſchung, eines möglichen Irrthums. In einer ſolchen Bewegung alſo, können wir ſagen, iſt das, was nicht das Wahre iſt, Vorausgehendes, und alſo — Vorausſetzung des Wahren. Die ganze Natur iſt eine ſolche Bewegung. Das Ziel der ganzen Natur iſt nicht die Natur, ſondern was über der Natur iſt, der Menſch als Geiſt betrachtet, ſeinem geiſtigen Weſen nach. Inſofern iſt der Menſch die Wahrheit der ganzen Natur. Die Wahrheit der Natur beſteht in dem vollkommenen Einklang eben der Principien, die außer dem Menſchen in Widerſtreit und gegenſeitiger Spannung erſcheinen und nur im Menſchen ihre Einheit gefunden haben. Die unorganiſche Natur, in welcher ein fortwährender Streit der Elemente iſt, iſt die Vorausſetzung der organiſchen, die organiſche Natur die Vorausſetzung der menſchlichen. Hier iſt alſo das, was nicht das Wahre iſt, vor dem Wahren, ja die Stufe, die Staffel, über welche die Natur zu dem Wahren fortſchreitet. Die Faktoren der unorganiſchen und der organiſchen Natur ſind dieſelben, nur ihre Stellung iſt eine verſchiedene. Was in der organiſchen Natur das Dominirende iſt, iſt in der unorganiſchen das Unterdrückte, und umgekehrt, was in dieſer

oben, iſt in jener unten: unorganiſche Natur alſo die verkehrte, umgekehrte organiſche. Demnach iſt hier die verkehrte Stellung das Vorausgehende, die rechte Stellung das Folgende.

In Anſehung der menſchlichen Erkenntniß iſt aber noch ein beſonderer Unterſchied zwiſchen der unmittelbaren und inſofern nicht auf die Probe geſetzten und zwiſchen der durch Ueberwindung des Irrthums geſteigerten Wahrheit, welche alſo die Gefahr ihres Gegentheils ſchon beſtanden hat. Der Menſch im Paradies war unſtreitig in der Wahrheit, aber dieſe Wahrheit war eine nicht ſelbſt erworbene, alſo auch eine nicht geprüfte, und in der Verſuchung beſtandene Wahrheit. Darum mußte die Verſuchung kommen, und der Menſch konnte derſelben erliegen, und auf dieſe Art aus der Wahrheit fallen, nicht um ſie auf ewig zu verlieren, ſondern um ſie einſt nach vollendetem Irrweg als beſtätigte, durch Erfahrung befeſtigte und nun nicht wieder verlierbare wieder zu gewinnen. Auf dieſe Art iſt alſo der Irrthum in der That Vorausſetzung der Wahrheit — zwar nicht der Wahrheit an ſich oder der abſoluten Wahrheit, aber doch der als ſolcher erkannten, als ſolcher befeſtigten Wahrheit. Die Wahrheit, welche die Menſchheit der Offenbarung verdankt, iſt aber nach der Verſicherung der Offenbarung ſelbſt nicht eine unmittelbar gegebene, d. h. eine ſolche, der kein Irrthum vorausgegangen, ſondern ſie iſt eine geſteigerte, die einen Irrthum überwunden hat, und inſofern zugleich eine beſtimmtere und entſchiedenere iſt, über die mehr Freude iſt im menſchlichen Bewußtſeyn als über die unmittelbare und urſprüngliche; wie Chriſtus ſagt, daß mehr Freude iſt im Himmel über Einen Sünder, der Buße thut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Inwiefern nun die Erkenntniß, welche das Reſultat der Offenbarung iſt, eine ſolche geſteigerte oder vermittelte Erkenntniß iſt, inſofern hat ſie wirklich den Irrthum — und zwar nicht den Irrthum des Einzelnen, ſondern den großen Irrthum des Menſchengeſchlechts — das Heidenthum zu ihrer Vorausſetzung. Es hat daher ſchlechterdings nichts Anſtößiges, wenn man behauptet, daß eine Philoſophie der Mythologie die wahre Begründung einer Philoſophie der Offenbarung ſey.

Zu dieser allgemeinen Auseinandersetzung will ich noch den entscheidenden Grund hinzufügen, daß das Christenthum selbst das Heidenthum als seine Voraussetzung erklärt. Denn es erklärt als die Hauptwirkung Christi eben die Erlösung von der Macht der Finsterniß, d. h. von der blinden Macht, welcher die Menschheit im Heidenthum unterworfen gewesen sey. In dieser Voraussetzung, daß das Heidenthum nicht eine menschliche Erfindung oder eine Zufälligkeit war — in der Voraussetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologischen Vorstellungen stimmt unsere Philosophie der Mythologie ganz mit der Offenbarung überein. Die Hauptwohlthat des Christenthums war Befreiung vom Heidenthum. Nun wird aber die Realität einer Wohlthat nach der Realität der Last beurtheilt, die sie von uns hinwegnimmt. Die Realität einer Befreiung, Erlösung steht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst. Es kann daher die Realität des Christenthums nur in dem Maß erkannt werden, als zuvor die Realität des Heidenthums erkannt ist. Auch in dieser Hinsicht ist also das Heidenthum oder die Mythologie eine Voraussetzung der Offenbarung, und eine Philosophie der Mythologie, welche eben in dem Erweis der Realität des Heidenthums besteht (denn Philosophie hat es nur mit Reellem zu thun, mit bloß menschlichen zufälligen Erfindungen u. s. w. gibt sie sich nicht ab), Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung. — Ich erhärte diesen Satz noch mit dem folgenden (dritten) Grund.

In dem Begriff der Offenbarung liegt jedenfalls die Vorstellung von einem besonderen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott. Dieses Verhältniß ist nicht etwa ein solches, in welchem sich der Mensch von Natur befände. Es wird ausdrücklich als ein außerordentliches erklärt. Es ist eben darum auch nicht das Urverhältniß des Menschen zu Gott, und ebensowenig wird es als ein bleibendes, unveränderliches gedacht. Ausdrücklich vielmehr wird der Zustand, in welchem das menschliche Wesen als einer Offenbarung empfänglich gedacht wird, als ein vorübergehender dargestellt, wie daraus erhellt, daß alle Vertheidiger früherer Offenbarungen diese doch selbst nur

für eine gewisse Zeit behaupten (auch der engste Offenbarungsgläubige gibt z. B. heutzutag keine Offenbarung mehr zu), und die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung kündigen selbst eine Zeit höherer Erkenntniß an, wo die Weissagungen aufhören und die Gesichte aufhören und alle Erscheinungen jenes außerordentlichen Zustandes, den man zum Behuf einer Offenbarung voraussetzt, nicht mehr stattfinden sollen.

Das Verhältniß, in welchem das menschliche Bewußtseyn in der Offenbarung gedacht wird, ist weder ein ursprüngliches, noch ein allgemeines, auf alle Menschen sich erstreckendes, noch ein ewiges, bleibendes Verhältniß: dieses Verhältniß kann also nur auf einem faktischen, empirischen, und daher auch nur zugezogenen Zustand des Bewußtseyns beruhen. Um also eine Offenbarung zu begreifen, wird man vorerst diesen Zustand begreifen müssen, der ein bloß zugezogener und eben darum auch ein bloß vorübergehender ist. Dieser besondere Zustand des Bewußtseyns, um zur Grundlage einer Theorie der Offenbarung zu dienen, müßte aber 1) unabhängig von der Offenbarung sich nachweisen lassen, damit die Erklärung nicht im Cirkel ginge, und da dieser Zustand als ein bloß faktischer auf jeden Fall nur geschichtlich zu erweisen, so müßte er 2) durch eine von der Offenbarung unabhängige Thatsache bewiesen werden. Diese von der Offenbarung unabhängige Thatsache ist aber eben die Erscheinung der Mythologie. Es wird nämlich in der Philosophie der Mythologie gezeigt, daß auch die Entstehung der Mythologie und der mythologischen Vorstellungen nur aus einem außerordentlichen Zustand des menschlichen Bewußtseyns selbst erklärbar ist, und es ist sodann leicht zu zeigen, daß dieser außerordentliche Zustand auch die Bedingung enthält, unter welcher allein eine Offenbarung wirklich denkbar ist, daß eben dieser Zustand eine Offenbarung fordert und sie möglich macht.

Ein vierter Gesichtspunkt, aus welchem sich dieses Verhältniß von Mythologie und Offenbarung ansehen läßt, ist, daß die Offenbarung allgemein als etwas Uebernatürliches betrachtet wird. Das Uebernatürliche aber ist nur ein relativer Begriff, es setzt ein Natürliches

voraus, über das es herrſcht, oder das es überwindet: ohne dieß wäre es wenigſtens nicht das wirklich — das actu — Uebernatürliche. Das Uebernatürliche der geoffenbarten Religion ſetzt alſo eine natürliche Religion voraus. Wo ſollen wir aber dieſe nachweiſen? Es läßt ſich freilich von der Mythologie — oder genauer zu reden, von der Bewegung, dem Proceß, in dem ſich die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugen — es läßt ſich freilich von dieſem nicht überhaupt ſagen, daß er der Menſchheit natürlich ſey, denn wir haben ſo eben geſagt, die Mythologie ſetze einen außerordentlichen Zuſtand des Bewußtſeyns voraus. Aber doch unſtreitig verhält es ſich damit ſo: das Bewußtſeyn iſt in der Entſtehung der Mythologie allerdings aus ſeinem urſprünglichen Verhältniß zu Gott geſetzt, aber eben damit — durch dieſe Ekſtaſe ſelbſt — iſt es einem Proceß unterworfen, durch den es in dieſes Urverhältniß zurückgebracht werden ſoll, wie ein Organ des menſchlichen Leibs, das aus ſeinem wahren Verhältniß getreten iſt, alsbald einem Proceß unterworfen wird, der Krankheit genannt wird, deſſen eigentliche Tendenz aber iſt, das abgewichene Organ zurückzuführen. Die Krankheit in ihrem Princip iſt nichts Natürliches, aber der Proceß der Wiederherſtellung iſt ein natürlicher. So nun verhält es ſich mit dem mythologiſchen Proceß; dieſer iſt nichts anderes als eine Regeneration des religiöſen Bewußtſeyns (denn das Bewußtſeyn ſoll in ſein wahres Verhältniß zu Gott dadurch wieder hergeſtellt werden), er iſt alſo in dem Sinn wie die Krankheit ein natürlicher Proceß, daher die in dieſem Proceß ſich erzeugende Religion, d. h. die in der Mythologie entſtehende Religion, eine natürlich ſich erzeugende, woran der Gottheit als ſolcher kein Antheil zugeſchrieben wird. Dieß ſtimmt zugleich mit der Erklärung der Offenbarung ſelbſt überein. Der Apoſtel Paulus nennt das Heidenthum den wild, d. h. den bloß natürlich, von ſelbſt, ohne Pflege wachſenden Oelbaum, das Judenthum dagegen, als eine durch Offenbarung entſtandene Religion, vergleicht er mit dem zahmen Oelbaum. Demnach hätten wir nun das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie beſtimmt als das Verhältniß von übernatürlicher und von bloß natürlich ſich erzeugender, gleichſam wild-

wachsender Religion. Nun habe ich aber schon bemerkt, daß das Uebernatürliche selbst nicht zu denken ist außer allem Zusammenhang oder Verhältniß zu dem Natürlichen. Das Uebernatürliche ist überall nur da und wird nur erkannt in seinem Sieg über das Natürliche, nur inwiefern es das Natürliche durchbricht — wie das Licht nur erkannt wird, indem es die entgegenstehende Finsterniß durchbricht. In der Mythologie ist dasselbe Princip, dieselbe wirkende Ursache oder Potenz als natürliche, die in der Offenbarung als übernatürliche erscheint und hervortritt. Sie könnte also nicht als übernatürliche erscheinen, hätte sie nicht sich selbst als natürliche gleichsam zur Materie ihrer Manifestation. Erst also die natürliche Religion, dann kann die übernatürliche folgen, jene ihr den Stoff geben. — Wenn Sie überlegen wollen, daß das Eigenthümliche der mythologischen Religion Polytheismus, das Eigenthümliche der geoffenbarten Monotheismus ist, so könnten Sie vielleicht — hinzunehmend, was schon früher bemerkt worden, daß Religion von Religion eigentlich, d. h. der Substanz, dem Inhalt nach, nicht verschieden seyn kann — dieß hinzunehmend, könnten Sie also vielleicht sagen: es sey ein und dasselbe, nämlich ein und derselbe Gott, der dem mythologischen Bewußtseyn in der Trennung, in der gegenseitigen Spannung seiner Potenzen erscheine, und der dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtseyn in seiner ursprünglichen Einheit sich darstelle. Dort ein verkehrter Monotheismus = Polytheismus, hier der wiederhergestellte Monotheismus. Dort in der Trennung seiner Potenzen sey Gott gleichsam außer sich gesetzt, exoterisch, außer seiner Gottheit, er verhalte sich selbst als bloße Natur; hier dagegen, in der Einheit seiner Potenzen, sey er esoterisch, der Gott an sich, der Gott, wie er ist, der übernatürliche. Wenn also durch jene Trennung die Einheit als das eigentliche Wesen hindurchbricht, so erscheint, so offenbart sich eben dadurch der wahre Gott, der Gott an sich, der übernatürliche als solcher. Denn überhaupt setzt schon der Begriff Offenbarung oder eines sich Offenbarenden eine ursprüngliche Verdunkelung voraus. Sich offenbaren kann nur, was zuerst verborgen worden. Der wahre Gott, der Gott in seiner Uebernatürlichkeit, kann

ſich alſo nur offenbaren, indem er jene Verdunkelung oder jene Verborgenheit durchbricht, in die er für das Bewußtſeyn dadurch geſetzt iſt, daß in dieſem nur die getrennten Potenzen wirken (dieſe bloß das Aeußere, Natürliche, Exoteriſche Gottes). Hieraus iſt alſo klar, daß man in der Geſchichte der Menſchheit nicht gleich mit Offenbarung anfangen kann, wie die, welche alle menſchliche Kenntniß und Bildung von Offenbarung herleiten. Erſt muß die Verborgenheit erklärt werden. Der urſprüngliche Menſch iſt nicht in einem ſolchen Verhältniß, wo eine Offenbarung nöthig und möglich war. Sein Bewußtſeyn iſt mit dem göttlichen Seyn ſelbſt verſchmolzen; es muß ſich alſo erſt entfremdet haben, wenn eine Offenbarung eintreten ſoll. Dieſes dem Gott als ſolchen, d. h. dem wahren Gott, entfremdete Bewußtſeyn iſt nun eben in der Mythologie gegeben. Dieſe oder vielmehr das mythologiſch afficirte Bewußtſeyn ſelbſt iſt alſo die Vorausſetzung einer möglichen Offenbarung.

Das Syſtem, welches eine geoffenbarte Religion im eigentlichen Sinn des Worts annimmt (denn im uneigentlichen, in welchem jede höhere Aeußerung des menſchlichen Geiſtes, jede heroiſche That, jede neue Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß auch eine Offenbarung heißen kann, in dieſem weiten und uneigentlichen Sinn würde es ſich, wie ſchon bemerkt, nicht der Mühe lohnen, von Offenbarung, als etwas Beſonderem, zu ſprechen) — wenn aber Offenbarung in jenem engeren und beſonderen Sinn genommen wird, wo ſie nicht ein bloß ideales, ſondern ein reales Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott bedeutet, dann wird das Syſtem, welches eine geoffenbarte Religion in dieſem Sinn annimmt, Supernaturalismus genannt. Unſere Erklärung des Uebernatürlichen zeigt aber ſchon, daß es auch ein falſches Uebernatürliches, oder vielmehr eine falſche Vorſtellung des Uebernatürlichen gibt, welche ſich ankündigt durch ein gänzliches Losreißen deſſelben vom Natürlichen. Alle dieſe Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, ſind ohne ihr Correlatum nicht denkbar. Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch dieſes abſolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entſteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrſchende Philoſophie,

welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte, und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müssen meinte, diese Philosophie hat in der That nichts hervorgebracht, als einen unnatürlichen Gott auf der einen und eine gottlose Natur auf der andern Seite. Und so gibt es denn freilich auch einen unnatürlichen Supernaturalismus, dergleichen allerdings das System der gewöhnlichen bloß formellen Orthodoxie ist. Ich leugne daher nicht: es ist bei dem gegenwärtigen Unternehmen meine Absicht eben auch diese, den Supernaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als unnatürlich erscheinen kann, und daher höchst begreiflicher Weise alle aufgerichteten und freieren Geister gegen sich hat, den Supernaturalismus selbst, sage ich, eben durch den unzertrennbaren Zusammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, selbst auf gewisse Weise natürlich zu machen.

Ich glaube nun hinlänglich mich über die Stellung erklärt zu haben, die ich der Mythologie zu der Offenbarung und ebenso der Philosophie der Mythologie zur Philosophie der Offenbarung gebe. Ich bemerke hierbei, daß alles, was hier in dieser vorläufigen Erklärung nur unsicher und unbestimmt ausgedrückt werden konnte, in der Folge, wenn wir zur Wissenschaft selbst übergehen, seine völlige und durchgängige Bestimmtheit erhalten wird, wie ich es denn überhaupt mit diesem Vortrag so einzurichten wissen werde, daß, obwohl er auf einen früheren sich bezieht, gleichwohl auch diejenigen, welche den letzteren nicht gehört haben, mich verstehen sollen.

Ich lasse nun den bisherigen Beweisen dafür, daß Philosophie der Offenbarung Philosophie der Mythologie voraussetzt, noch einige fernere Bemerkungen folgen, von denen ich hoffe, daß sie die Absicht dieser Vorlesungen noch weiter ins Licht setzen werden[1].

Zuerst will ich Folgendes erinnern. Ich habe den Begriff der natürlichen — sich natürlich erzeugenden — Religion für die Mythologie vindicirt und die natürliche Religion in diesem Sinn der

[1] Auch das Folgende, wie das Bisherige, ist eine weitere Exposition des in der zehnten Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie über das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie Gesagten. D. H.

geoffenbarten entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung nun zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion wird auch sonst, aber sie wird auf andere Weise gemacht. Damit nun keine Verwirrung entstehe, will ich mich darüber erklären. Also auch sonst, wenn man von geoffenbarter Religion spricht, stellt man ihr die natürliche, spricht man von natürlicher, so stellt man ihr die geoffenbarte entgegen. Dabei wird aber unter natürlicher Religion etwas ganz anderes verstanden, nämlich die Religion, inwiefern sie Erzeugniß der bloßen Vernunft, der Wissenschaft, oder insbesondere der Philosophie ist; mit Einem Worte, man versteht die rationale Religion darunter. In diesem Sinn war die natürliche Theologie (theologia naturalis) ein Theil der ehemaligen Metaphysik. Bleibt man nun bei dieser Eintheilung stehen, so hat dieß den Erfolg, daß der geoffenbarten Religion allerdings nur die rationelle, aus der Vernunft oder Wissenschaft abgeleitete, entgegensteht. Es gibt alsdann nur zwei Quellen der Religion, entweder die Vernunft oder die Offenbarung. Wenn es aber in Menschen selbst keine andere Quelle der Religion gibt als die Vernunft, so fehlt es damit dem Menschen gänzlich an einem eigenthümlichen religiösen Princip; denn die Vernunft ist keine eigenthümliche Quelle der religiösen Erkenntniß. Sie ist mittelbar oder unmittelbar Quelle aller Erkenntniß, nicht besonders der religiösen; daher gäbe es für die Religion nur dieselbe Quelle der Erkenntniß, die es auch für die Geometrie, die Logik, ja jede Art von Wissenschaft gibt. Diese Reflexion mochte wohl die Ursache seyn, daß nun einige vorzugsweise das Gefühl als das eigenthümlich religiöse Princip im Menschen geltend machen wollten. Mit dem Gefühl schien nun zwar eine von der Vernunft unabhängige Quelle der Religion gegeben, aber noch immer keine eigenthümliche Quelle, denn das Gefühl ist bekanntlich noch Organ für gar vieles andere, auch etwas sehr Zufälliges, Wandelbares, Individuelles, Zweideutiges, daher in einer durchaus rationalistisch gesinnten Zeit mit Recht nicht gerade zum Besten angeschrieben. Eines eigenthümlichen Princips der Religion bedarf es, wenn die Religionsphilosophie nicht bloß ein Theil der Metaphysik oder der allgemeinen Philosophie, wenn sie wirklich

eine besondere philosophische Wissenschaft seyn sollte, wofür sie doch gegeben wird. Ein eigenthümliches Princip der Religion kann nun aber nur ein von Vernunft, wie von allem Wissen, unabhängiges Princip der Religion seyn, und dieses von allem Wissen unabhängige Princip der Religion setzt wieder nothwendig ein nicht bloß ideales, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus. Gesetzt nun, die Mythologie sey, wie wir angenommen, die natürlich sich erzeugende Religion, so müssen wir auch ein natürlich religiöses, ein ursprüngliches, naturâ suâ Gott setzendes Princip im Menschen anerkennen. Nur ein solches nämlich, dem es gleichsam natürlich und wesentlich ist, das Gottsetzende zu seyn, wird — wenn es aus dem ursprünglichen Verhältniß, in welchem es das Gott setzende ist, herausgekommen ist, durch einen nothwendigen Proceß in dieses Verhältniß zurückkehren — nur ein solches natürliches Gott setzendes Princip, durch welches der Mensch dem Gott vor allem Denken und Wissen, ursprünglich gleichsam verhaftet und verpflichtet ist, wird die natürlich sich erzeugende Religion, d. h. die Mythologie, erklären. Aber auch die Theorie der Offenbarung bedarf, um diese begreiflich zu machen, ein anderes ursprüngliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als das er im freien Wissen und Denken hat. Um Offenbarung zu begreifen, muß ebenfalls ein ursprünglich reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott angenommen werden: ich sage, ein ursprünglich reales, das nicht mit der Offenbarung erst entsteht, sondern schon vorhanden ist, weil es ihre Voraussetzung ist — real ist allgemeiner Ausdruck, der unter sich begreift: a) natürliches Verhältniß = Mythologie, b) persönliches Verhältniß = Offenbarung[1]. — Sie sehen hier

[1] Untersuchen wir, was für die gewöhnlichen Standpunkte eine göttliche Offenbarung unbegreiflich macht, so ist das Nächste eben dieses, daß in ihr, wenn sie nicht in einem bloß uneigentlichen Sinn genommen werden soll, ein persönliches Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Bewußtseyn vorausgesetzt ist. Allein dieses persönliche Verhältniß ist seinem allgemeinen Begriff nach selbst ein reales, und nur dadurch, daß es in der Mythologie bereits als ein blindes — und von Seiten Gottes unpersönliches — vorhanden war, zum persönlichen gesteigert. Dieses letzte hat jenes erste zu seiner Voraussetzung. Ginge kein bloß natürliches voraus, so

an einer neuen Bestimmung, wie eben das, was eine Philosophie der Mythologie, auch eine Philosophie der Offenbarung begründet.

Ueberhaupt aber verändert sich mit der jetzt gewonnenen vollständigen Entwickelung die ganze Stellung der durch Offenbarung entstandenen Religion, indem diese nun nicht mehr bloß der sogenannten Vernunftreligion, sondern zugleich jener allein eigentlich so zu nennenden natürlichen Religion entgegensteht, die wir in der Mythologie erkennen müssen. Das System unsrer auf Religion sich beziehenden Begriffe war bis jetzt ein unvollständiges; es bestand bloß aus den zwei Begriffen: 1) natürliche Religion, welche aber eigentlich bloß rationale oder wissenschaftliche Theologie und im Grunde nur Philosophie war, 2) geoffenbarte Religion, anstatt daß nach unsrer Entwicklung drei Begriffe unterschieden werden müßten: a) natürliche Religion = Mythologie, b) übernatürliche Religion, die, deren Inhalt durch Offenbarung entsteht, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar identisch mit Vernunfterkenntniß ist. Nämlich jede philosophische Erkenntniß = Vernunfterkenntniß, aber nicht umgekehrt. Denn der große Punkt ist eben, daß es auch eine philosophische Erkenntniß gibt, welche über die Natur hinausgeht.

Mit dieser vollständigen Eintheilung ändert sich also die ganze Stellung der positiven Religion zunächst gegen den Rationalismus. Denn Rationalismus nennt man jenes Bestreben, welches von keiner anderen Religion als rein rationeller, im freien Wissen oder durch Räsonnement erzeugter wissen will, von keinem andern Seyn, und daher auch von keinem anderen Verhältniß Gottes, als in der Vernunft und zu der Vernunft[1].

Nun hatte bisher der Rationalismus insofern gleichsam gewonnenes Spiel, als ihm eben nur geoffenbarte Religion entgegenstand. Das hört nun aber auf; denn es steht ihm von nun an ebensowohl die

könnte kein persönliches folgen; umgekehrt durch das vorausgehende natürliche ist das persönliche begreiflich.

[1] Man muß zwar unterscheiden zwischen subjektivem und objektivem Rationalismus; subjektiver ist = räsonnirter Religion = Aufklärung. So verschieden diese beiden aber sonst sind, in gegenwärtiger Beziehung sind sie ganz gleich.

natürliche Religion, d. h. nach unſerer Erklärung die Mythologie, entgegen, welche ebenſowenig eine rationale, durch bloße Vernunft erzeugte Religion iſt, ſondern vielmehr ein von aller Vernunft unabhängiges Princip der Religion erkennen läßt.

Die wahre Eintheilung iſt jetzt dieſe. Das höchſte genus iſt Religion überhaupt, die zwei nächſten genera der Religion ſind a) wiſſenſchaftliche, b) nicht-wiſſenſchaftliche Religion, und unter dieſer ſtehen die zwei species der nicht-wiſſenſchaftlichen, d. h. nicht durch Wiſſenſchaft erzeugten Religion: a) die natürliche = Mythologie; b) die übernatürliche oder durch Offenbarung entſtehende. Erſt jetzt kann die geoffenbarte Religion auch eigentlich definirt werden. Zu jeder wahren Definition gehört bekanntlich, daß das genus proximum und die ſpecifiſche Differenz angegeben werde. Das genus proximum der aus Offenbarung entſtandenen Religion iſt aber nicht die Religion überhaupt, ſondern die nicht-wiſſenſchaftliche, nicht durch Vernunft entſtandene Religion; ihre ſpecifiſche Differenz iſt beſtimmt durch ihren Unterſchied von der Mythologie, welche mit ihr unter demſelben nächſten genus, unter dem Begriff der nicht-wiſſenſchaftlichen Religion ſteht, und von dieſer unterſcheidet ſie ſich dadurch, daß ihr Inhalt ein übernatürlicher Vorgang iſt, wie der Inhalt der Mythologie ein bloß natürlicher Vorgang oder Proceß. Ihre vollſtändige Definition wäre alſo dieſe: die geoffenbarte Religion gehört unter die Gattung der nicht-wiſſenſchaftlich — nicht durch Wiſſenſchaft — ſondern durch einen realen Vorgang entſtandenen Religion. Ihr Beſonderes aber iſt, daß ſie nicht einen natürlichen, ſondern einen übernatürlichen Vorgang zum Urſprung ſowie zum Inhalt hat.

Nach Entwicklung dieſer vollſtändigen Eintheilung will ich noch bemerken, daß dieſe drei Begriffe eine zuſammenhängende Kette bilden, aus der kein einziges Glied hinweggenommen werden kann. Eine vollſtändige Religionsphiloſophie dürfte keineswegs bloß mit der wiſſenſchaftlich entſtehenden Religion ſich beſchäftigen. Die philoſophiſche Religion muß ſich ihr vielmehr ſelbſt nur erzeugen als Drittes, als durch die beiden andern Begriffe Vermitteltes. So erſt ſind ſie in ihrem wahren, geſchichtlichen Verhältniß dargeſtellt, welches zugleich das

Verhältniß ihrer natürlichen Entſtehung iſt. Das wahre Verhältniß iſt folgendes. Die natürliche Religion iſt der Anfang und die erſte, für eine Zeit des Menſchengeſchlechts die allgemeine. Die bloß natürliche Religion iſt als ſolche zugleich die nothwendige, die blinde, die unfreie Religion, die Religion der Superſtition, des Aberglaubens, wenn man dieß Wort in ſeinem tiefſten Sinne nimmt. Die Offenbarung iſt der Vorgang, durch welchen die Menſchheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den alſo die freie, geiſtige Religion — die Religion der freien Einſicht und Erkenntniß — erſt vermittelt und möglich gemacht iſt. Eine philoſophiſche Religionslehre alſo, welche jene urſprüngliche Gebundenheit und die Befreiung von dieſer Gebundenheit ausſchließen, nicht beachten wollte, würde völlig haltungslos und ungeſchichtlich ſeyn.

Daß übrigens die durch Mythologie und die durch Offenbarung entſtandene Religion in einem gemeinſchaftlichen Gegenſatz ſtehen gegen die Vernunftreligion, würde auch ſchon aus dem gemeinſchaftlichen Schickſal der beiden erſten erhellen. Denn gleichwie man ſchon ſeit geraumer Zeit aus der geoffenbarten Religion alles Eigenthümliche derſelben, unter dem Vorwand, dieß gehöre zur bloßen und zwar lediglich temporären Einkleidung, zu entfernen und ſie auf dieſe Art alles deſſen, was ihren Unterſchied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht, zu berauben, kurz, wie man überhaupt die geoffenbarte Religion durch Ausſchließung ihres geſchichtlichen Inhalts ſo viel möglich zu rationaliſiren geſucht hat, gerade ebenſo hat man in den gewöhnlichen Erklärungen auch die Mythologie zu rationaliſiren geſucht, indem man alles, was ihr eigenthümlich iſt, namentlich das Geſchichtliche derſelben, auch als bloße Einkleidung erklären — und als den eigentlichen Inhalt derſelben nur wiſſenſchaftliche, z. B. naturwiſſenſchaftliche (phyſikaliſche, kosmogoniſche) Begriffe übrig laſſen wollte. Wie dort das Chriſtenthum, ſo ſollte hier der uralte Glaube der Völker, für den auch ſie einſt lebten und ſtarben, in bloße Philoſophie aufgelöst werden. So fremd war der neueren Zeit jenes dunkle Gebiet einer blindlings, d. h. bloß natürlich ſich erzeugenden Religion, in welches wir die Mythologie verſetzen. Und nachdem man die eine Seite der nicht-wiſſen-

ſchaftlich, nicht aus Vernunft erzeugten Religion, nämlich die mythologiſche, auf dieſe Weiſe mißkannt hatte, war es unmöglich, die andere Seite — die durch Offenbarung entſtandene Religion — richtiger zu erkennen. Vom Standpunkt des gemeinen, alles Geſchichtliche ſchon in der Erklärung der Welt ausſchließenden Rationalismus bieten die mythologiſchen Vorſtellungen, als wahr angenommen, nur ein Gewirre der abſurdeſten, vernunftwidrigſten Vorſtellungen dar. Nicht weniger muß jedem, der bloß den gemein rationaliſtiſchen Standpunkt kennt und von dieſem herkommt, der geſchichtliche Inhalt des Chriſtenthums ſo ungereimt und anſtößig vorkommen, als die Vorſtellungen der Mythologie. Wie oft iſt nicht das Geſchichtliche des Chriſtenthums als heidniſch erklärt worden (nicht die äußere Thatſache, ſondern die höhere, z. B. die Präexiſtenz, das vorweltliche Daſeyn Chriſti, ſein Verhältniß als Sohn Gottes), und ſchon daraus als etwas, was die Vernunft unſerer Zeit nicht mehr mit ſich vereinigen könne. Das Weſentliche des Chriſtenthums iſt aber gerade das Geſchichtliche deſſelben, nicht das gemein Geſchichtliche, z. B. daß der Stifter unter Auguſtus geboren, unter Tiberius geſtorben iſt, ſondern jenes höhere Geſchichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das ſein eigenthümlicher Inhalt iſt; z. B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menſchheit wiederzubringen, Menſch geworden. Ich nenne es ein höheres Geſchichtliches, denn der wahre Inhalt des Chriſtenthums iſt eine Geſchichte, in die das Göttliche ſelbſt verflochten iſt, eine göttliche Geſchichte. Das wäre alſo eine ſchlechte, das Eigenthümliche deſſelben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geſchichtliche unterſcheiden und bloß jenes als das Weſentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geſchichtliche aber als bloß Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geſchichtliche iſt nicht etwas der Lehre Zufälliges, ſondern die Lehre ſelbſt. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausſcheidung des Geſchichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem perſönlichen Gott, wie ſie etwa auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Chriſtenthums, wäre nichts Beſonderes, nichts Auszeichnendes deſſelben; das Auszeichnende deſſelben, was Erklärung verlangt, iſt vielmehr gerade

das Geſchichtliche. Wie dieſes Geſchichtliche des Chriſtenthums, das ſo ganz aus dem Kreis des gemeinen Begreifens hinaustritt, wie dieſes nun zugleich ein doktrinelles, d. h. ein objektiv wahres ſeyn könne, dieß war nach den bisherigen Standpunkten ganz unbegreiflich. Auch in dieſer Beziehung war die Philoſophie der Mythologie eine nothwendige Vorbereitung zu einer Philoſophie der Offenbarung. Die Philoſophie der Mythologie weist das Doktrinelle derſelben nicht in einem von der geſchichtlichen Form und Einkleidung verſchiedenem Inhalt, ſondern eben in ihrem Geſchichtlichen ſelbſt nach. Dieſe Identität des Doktrinellen und Geſchichtlichen, wie ſie in der Mythologie aufgezeigt worden, muß nun auch im Chriſtenthum feſtgehalten werden. Wie die Mythologie durchaus eigentlich zu verſtehen iſt, und der wahre Sinn, das wahre Doktrinelle, eben in der eigentlich oder wörtlich verſtandenen, nicht etwa in der allegoriſch erklärten zu ſuchen iſt, gerade ſo verhält es ſich mit dem Chriſtenthum.

Selbſt diejenigen unter den Theologen, die den Werth des Geſchichtlichen im Chriſtenthum noch anerkennen, ſind übrigens doch über die Realität deſſelben nichts weniger als im Reinen. Wenn man z. B. bei einem berühmten Theologen die naive Aeußerung findet: es ſey eine beſondere, ja die höchſte und planmäßigſte Weisheit darin zu erkennen, daß der Stifter des Chriſtenthums ſich zur Ausbreitung ſeiner Lehre nur ſolche Werkzeuge erwählt habe, die ſeine Lehre nur in der Form der Geſchichte, d. h. alſo wohl nicht abſtrakt-wiſſenſchaftlich vortragen konnten, d. h. die ſo einfältig geweſen, daß ſie die Lehre nur in der geſchichtlichen Form mittheilen konnten: wenn ſelbſt ein Planck auf ſolche Weiſe ſich äußerte, ſo hätte man den ehrwürdigen Mann wohl fragen mögen, was denn von der Lehre noch übrig bleibe, wenn man die Form der Geſchichte hinwegnehme, ob er dieſes Geſchichtliche des Chriſtenthums wirklich für eine bloß zufällige Form halte, da es doch gerade das Weſentliche iſt und auch von dem gelehrteſten und gewandteſten Dialektiker wie Paulus nicht anders vorgetragen werden konnte. Es iſt überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Chriſti geſprochen wird. Der Hauptinhalt des Chriſtenthums iſt eben

Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er *ist*, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine *Lehre*, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser *Sache*, und wenn man sagen kann, daß in einer früheren Periode das Verständniß des Christenthums dadurch vorzüglich verdunkelt worden, daß über der *Sache* und gegen die objektive Gewalt, mit der diese bestand, *zu* sehr die Erkenntniß und die Lehre zurückgetreten ist, so muß man gestehen, daß in einer späteren Periode dem Christenthum noch größerer Schaden dadurch geschehen ist, daß über der hervorgehobenen und im Streit hin- und hergezogenen *Lehre* die eigentliche *Sache*, die Sache selbst ganz ins Dunkel zurückgetreten ist. — Ich will daher nur noch bemerken, daß meine Absicht bei dem gegenwärtigen Vortrag nicht etwa auf die Lehre, z. B. auf eine Dogmatik, nemne man diese auch etwa eine *speculative*, sondern — ich kann sagen — lediglich auf die Sache selbst geht, die ich in dem Zusammenhang jener großen *allgemeinen* Geschichte, welche nicht bloß das Menschengeschlecht, sondern die Schöpfung selbst von Anfang her begreift, darzustellen und verständlich zu machen suchen werde.

Ich glaube nun, so weit als es in einer bloßen Einleitung möglich ist, bewiesen zu haben, daß ohne eine vorausgegangene Philosophie der Mythologie auch keine Philosophie der Offenbarung denkbar ist. Die erstere werde ich aber hier nicht in ihrer ganzen materiellen Ausdehnung vortragen, sondern nur dasjenige aus ihr herausheben, was zur Philosophie der Offenbarung schlechterdings nothwendig ist. Wenn die eigentlichen *Ursachen* oder Principien, oder, wie ich mich auch ausdrückte, die *Faktoren* der falschen und der wahren Religion dieselben seyn müssen (denn sonst könnte die falsche überall nicht mehr Religion seyn), so werde ich eben nur das *Formelle*, d. h. die eigentlich wirkenden oder verursachenden Principien der Mythologie, erklären. Es wird überhaupt kein Theil meines Vortrags eine bloße Wiederholung seyn — auch nicht der allgemein philosophische, weil ich nämlich alles gleich in seiner *gegenwärtigen* Beziehung — in der Beziehung auf eine mögliche Philosophie der Offenbarung darstellen werde.

Zehnte Vorlesung.

Stets habe ich gesucht, auch wenn meine Vorträge auf einen speciellen Gegenstand sich bezogen, sie so einzurichten, daß sie zugleich als eine Einweihung in die höhere Philosophie selbst betrachtet werden konnten. Von dieser Gewohnheit werde ich nun allerdings auch dießmal nicht abgehen. Ich werde nichts, was zum Verständniß des folgenden Vortrags erforderlich ist, bloß stillschweigend voraussetzen. Ich werde also eigentlich *nichts* voraussetzen — nichts als diejenige logische Bildung, diejenige Fähigkeit zum Denken, die zum Verständniß jedes Vortrags, ja zu dem Studium der Logik selbst erforderlich ist. Ich werde so anfangen, daß jeder mir folgen kann, also ganz von vorn. Ich werde daher von den ersten Anfängen der Philosophie ausgehen, und diese dann bis zu dem Punkt führen, von welchem aus ein unmittelbarer Uebergang in den besonderen Gegenstand dieses Vortrags möglich ist.

Wenn man die Philosophie als die schlechthin von *vorn* anfangende Wissenschaft erklärt, so läßt sich dieses zunächst *subjektiv* verstehen, nämlich etwa so: In der Philosophie müsse man mit jedem auf das möglichste *Minimum* der Erkenntniß oder gar auf das völlige Nichtwissen zurückgehen. Es möchte nun zwar jeder, der in irgend einer Zeit zur Philosophie kommt, besonders aber derjenige, der seine ersten Begriffe unter den Einflüssen einer alles anregenden, über alles redenden, aber über weniges oder nichts zur Klarheit gelangten Zeit gebildet hat — ein solcher besonders möchte gar vieler Vorübungen bedürfen,

um von der Verwirrung seiner bloß zufällig gebildeten Begriffe und den Angewöhnungen falscher Denkverknüpfungen oder eines alles vermengenden Sprachgebrauchs vor allem befreit und so für das wahre Wissen empfänglich gemacht zu werden. Aber diese Vorübungen, deren subjektive Nothwendigkeit in die Augen fällt, sind nicht die Philosophie in ihrer Objektivität, und die Philosophie selbst scheut sich keineswegs, bei ihrem ersten Auftreten, ja schon mit ihrem Namen die höchste Forderung auszusprechen. Sie kündigt sich nicht als eine Wissenschaft an, die auf gerathewohl, nämlich ohne eigentlich zu wissen, was sie wolle, oder etwa auch mit dem Vorsatz anfängt, sich allem blindlings zu unterwerfen, was durch eine gewisse Art der Gedankenverknüpfung herauskomme; sie kündigt sich vielmehr an als Wissenschaft, die einen bestimmten Zweck vor Augen hat, die etwas Bestimmtes erreichen will, und keineswegs gesonnen ist, auch das für wahr und für richtig gefunden zu halten, sich auch dem zu unterwerfen, was jenem entschiedenen Wollen widerstreitet oder gar widerspricht. Sie macht daher ganz unverholen zum voraus eine Forderung an sich selbst; sie verlangt von sich selbst, daß sie etwas Gewisses leisten oder erfüllen solle. Sogar der bloße Zusehende ist nicht gleichgültig bei dem, was die Philosophie etwa herausbringe, er schreibt sich ein Urtheil über die Sache zu, wenn auch nicht über die Mittel, mit denen sie zu Stande gebracht worden. Cervantes erzählt von einem Maler zu Ocanna, der, wenn man ihn fragte, was er male, antwortete: „was herauskommt". Indeß hat die Malerei noch immer eine große Freiheit. Ob sie eine Kirche oder (wie manche Niederländer) eine Küche, eine große heroische Handlung oder einen Jahrmarkt malt, immer erfüllt sie ihren Beruf. So ist es nicht mit der Philosophie. Keiner, auch von denen, die übrigens durchaus keinen Anspruch machen selbst zu philosophiren, wird z. B. zugeben, daß eine wesentlich unsittliche, alle Gründe der Sittlichkeit in sich aufhebende Lehre Philosophie sey, gesetzt selbst diese Lehre sey mit ungemeinem Scharfsinn, einer Consequenz und mit einem Schein von Wahrheit vorgetragen, den er sich selbst überwinden zu können nicht zutraut. Manche Schriftsteller, die übrigens eher unter die erbaulichen, als unter die philosophischen zu

rechnen sind, haben sich begnügt, philosophische Systeme vorzüglich von der sittlichen Seite anzugreifen. Indem sie aber auf das Wissenschaftliche derselben sich nicht einließen und dieses stillschweigend vorübergingen oder gar gelten ließen, zeigten sie die seltsame Meinung, als könnte ein überlegener Verstand auch etwa das wesentlich Unsittliche wahr machen. So kamen sie denn zuletzt dahin, den Verstand in ein völlig feindliches Verhältniß gegen alles zu bringen, was sie höhere Erkenntniß nannten, besonders gegen die religiöse und sittliche Ueberzeugung, so daß am Ende diejenige Philosophie für die religiöseste und sittlichste hätte gelten müssen, welche dem Verstand den geringst möglichen Einfluß auf sich verstattete. Aber so seltsam ist der Mensch nicht organisirt. Man kann sich überzeugt halten, und es ist Pflicht überzeugt zu seyn, daß alles Unsittliche auch an sich und in seiner Wurzel schon unverständig ist, und umgekehrt gerade das, was der höchste Verstand erkennt, seinem innersten Wesen nach sittlich und mit allen sittlichen Forderungen übereinstimmend seyn muß [1].

Wenigstens darin stimmen alle überein, daß die Philosophie etwas Vernünftiges herausbringen müsse. Sie gestehen also damit auch einen Zweck und ein Wollen ein. Die Frage, die sich über das Vernünftige erheben kann, ist nicht, ob man es wolle, sondern diese: was im gegebenen Fall das Vernünftige sey. Denn obwohl man behaupten kann, daß alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch auf irgend eine Weise vernünftig seyn müsse, so ist doch dieses Vernünftige in gar vielen Fällen ein so unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder, wie man zu sagen pflegt, reiner Vernunft nicht als ein solches zu erkennen ist. In vielen Fällen ist das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal eingesetzten Ordnung der Dinge mit Nothwendigkeit folgt. Hier reicht also die bloße Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntniß der wirklichen Verhältnisse, die Erfahrung hinzukommen. Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles ist in ihr,

[1] Man vergl. hiezu die ähnlichen Aeußerungen in Schellings Erster Vorlesung in Berlin. D. H.

das keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit seyn zu können scheint. Man kann insofern noch immer mit größerer Richtigkeit sagen, das Absehen der Philosophie gehe auf das Sittliche, als es gehe auf das Vernünftige.

Daß das Wollen, welches die Philosophie leitet, und selbst wenn es nicht zum klaren Bewußtseyn kommen sollte, wenigstens als ein Trieb wirkt, der die Philosophie nach einem bestimmten Ziele hintreibt, daß dieses Wollen mehr ein sittliches Wollen ist, kann man auch noch aus einem andern Umstand schließen, nämlich aus der Erscheinung, daß in Sachen der Philosophie oder philosophischer Systeme der Vorwurf der Unwahrheit oder des Irrthums anders empfunden wird als in irgend einem andern Wissen. Denn wer einem andern sein philosophisches System angreift, greift im Grunde nicht bloß seinen Verstand, sondern zugleich seinen Willen an. Daher kommt es, daß in philosophischen Streitigkeiten von jeher eine eigenthümliche Leidenschaftlichkeit bemerklich geworden ist. Wer überwiesen wird, in der Philosophie das Rechte, d. h. das was eigentlich zu erreichen war, nicht erreicht zu haben, der fühlt sich immer dadurch zugleich in seinem moralischen Werth verkürzt, wie es denn allerdings ganz richtig ist: Wie der Mensch, so seine Philosophie.

Schon der Name Philosophie enthält, daß sie wesentlich ein Wollen ist. Philosophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit. Also nicht jede Erkenntniß, gleichviel welchen Inhalts, sondern nur die Erkenntniß, welche Weisheit ist, genügt dem Philosophen. Der gemeine Sprachgebrauch selbst unterscheidet Weisheit von Klugheit. Klugheit wird schon demjenigen zugeschrieben, der sich vor Uebel zu hüten weiß. Soweit ist Klugheit etwas bloß Negatives. Sie gehört allerdings, wie zu allen menschlichen Geschäften, ebenso auch zur Philosophie, und zu dieser zwar ganz vorzüglich. Initium sapientiae stultitia caruisse. Es gehört große Vorsicht, Erfahrung, ja eine wahre Schlangenklugheit dazu, sich vor dem Irrthum zu hüten, da der Verleitungen zu denselben so viele und zahlreiche sind, die den Unerfahrenen gleichsam auf allen Punkten umgeben. Aber soweit hat die Klugheit die bloße Bedeutung eines Mittels.

Man nennt im Allgemeinen denjenigen klug, der zu ſeinen Zwecken die kürzeſten und ſicherſten Mittel ebenſo geſchickt zu wählen als geſchickt anzuwenden verſteht, gleichviel von welcher Art dieſe Zwecke ſeyen, ob ſittliche oder unſittliche, und ob die Mittel an ſich verwerflich ſeyen oder Billigung verdienen. Klugheit verträgt ſich alſo auch mit Zwecken, die an ſich eigentlich keine Zwecke ſind, denn nie kann das Unſittliche ein wahrer Zweck ſeyn. Weisheit wird man demjenigen nicht zuſchreiben, der entweder unſittliche, oder auch an ſich löbliche Zwecke mit unſittlichen Mitteln erreichen will, ein ſolcher ſieht nie auf das wahre Ende, auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Inſtanz ſeyn Sollende hinaus, ſondern nur auf das jetzt und zunächſt Mögliche. Weisheit alſo richtet ſich nach dem zuletzt allein Beſtehenden oder beſtehen Könnenden, was eben das wahre, nämlich nicht ein ſelbſt bloß vorübergehendes, ſondern das bleibende Ende iſt. Weisheit ſetzt alſo Erkenntniß dieſes wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes, und was ſein Ende nicht finden kann, z. B. eine Rede, hat eigentlich nie ſeinen Anfang gefunden. Weisheit ſetzt alſo eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinausgehende Erkenntniß voraus. Der Menſch findet ſich im Beginn ſeines Daſeyns gleichſam in einen Strom geworfen, deſſen Bewegung eine von ihm unabhängige iſt, der er unmittelbar nicht widerſtehen kann, und die er zunächſt bloß leidet; dennoch iſt er nicht beſtimmt, ſich von dieſem Strom wie ein todtes Objekt bloß fortziehen oder fortreißen zu laſſen, er ſoll den Sinn dieſer Bewegung verſtehen lernen, um ihr ſelbſt in dieſem Sinn förderlich zu ſeyn, und nicht etwa mit vergeblicher Anſtrengung ſich entgegenzuſtemmen, ferner um genau unterſcheiden zu können, was unabhängig von ihm dieſem Sinn gemäß oder zuwider geſchieht, nicht um das Letzte immer direkt zu beſtreiten, ſondern um das Böſe wo möglich ſelbſt zum Guten umzulenken, und die Kraft oder Energie, die das nicht ſeyn Sollende entwickelt, ſelbſt für die wahre Bewegung zu benutzen. Geſetzt nun aber, der Menſch hätte ſich durch die möglich tiefſte Nachforſchung überzeugt, daß dieſe Bewegung ſchon in ihrem Anfang eine völlig blinde ſey, und eben darum auch entweder

gar kein Ende habe, völlig zwecklos ins Unendliche fortſchreite (die Geſchichte kein Ziel habe), oder daß das Ende ein ſolches ſey, das nur blindlings, in Folge einer blinden Nothwendigkeit erreicht wird, ſo würde er auch alsdann, wenn er nicht etwa den unnatürlichen Kampf des Stoikers gegen das unbezwingliche Schickſal kämpfen wollte, ſich wohl entſchließen, dieſer unerbittlichen und unabwendlichen Bewegung ſich zu unterwerfen und in ſeinem Thun ſoviel möglich anzuſchließen, aber dieſer Entſchluß hätte dann offenbar mehr den Charakter der Klugheit als den der Weisheit. Soll alſo der Menſch ſein Leben weislich, d. h. mit Weisheit, einrichten, ſo muß er vorausſetzen, daß auch in jener Bewegung ſelbſt Weisheit ſey. Denn nur dann kann er ſich ihr mit freiem Selbſtwollen, d. h. als ein Weiſer, hingeben und unterordnen.

Verlangt der Menſch eine Erkenntniß, die Weisheit iſt, ſo muß er vorausſetzen, daß auch im Gegenſtand dieſer Erkenntniß Weisheit ſey. Es iſt ein Axiom, das ſich ſchon aus den älteſten Zeiten der griechiſchen Philoſophie herſchreibt: „wie das Erkannte, ſo das Erkennende", und umgekehrt. Das ſchlechthin Erkenntnißloſe könnte auch durchaus nicht erkannt werden, d. h. Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn. Alles was Gegenſtand der Erkenntniß iſt, iſt dieß nur ſoweit, als es ſelbſt die Form und das Gepräge des Erkennenden ſchon an ſich trägt, wie jedem einleuchten muß, der auch nur die Kantſche Theorie der Erkenntniß etwas geiſtreicher als gewöhnlich aufzufaſſen verſteht. So auch die Weisheit. Es gibt keine Weisheit für den Menſchen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine iſt. Die erſte Vorausſetzung der Philoſophie als Streben nach Weisheit iſt alſo, daß in dem Gegenſtand, d. h. daß in dem Seyn, in der Welt ſelbſt Weisheit ſey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Vorausſicht, Freiheit geſetztes Seyn. Die Philoſophie ſetzt ein, nicht wie es ſich trifft, ſondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Vorausſicht, und alſo mit Freiheit entſtehendes Seyn voraus. Hieraus ergibt ſich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Abſicht der Philoſophie ſeyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns ſtehen zu bleiben, ſie muß über dieſes Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen.

Hiermit habe ich Sie denn zugleich in den eigentlichen Anfang der Philoſophie geſtellt. Der Anfang der Philoſophie iſt, was vor dem Seyn iſt, verſteht ſich vor dem wirklichen, und ich bitte Sie nun, Ihre Aufmerkſamkeit ganz dieſem Begriff „deſſen was vor dem Seyn iſt" zuzuwenden. Nun ſcheint es aber gleich, daß, was vor dem Seyn iſt, ſoweit es vor dem Seyn iſt, eigentlich ſelbſt noch nichts iſt, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach ſeyn wird, oder im Verhältniß zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen ſind, das wirkliche. Obgleich aber hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn iſt, doch nur in Bezug auf eben dieſes Seyn, denn ein anderes Mittel es zu beſtimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder ſetzen, eigentlich nicht zunächſt um es ſelbſt und an ſich kennen zu lernen, ſondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, ſo iſt es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerſt nur in Bezug auf dieſes Seyn zu beſtimmen. In Bezug auf dieſes Seyn iſt es aber ganz Zukunft, es iſt das noch nicht Seyende, aber das ſeyn wird. Der Ausgangspunkt der Philoſophie iſt ſoweit nicht das ſchon Seyende, ſondern das, was ſeyn wird, und unſere nächſte Aufgabe iſt nun eben in deſſen Weſenheit einzudringen, oder es nach dieſem Begriff des abſolut Zukünftigen — deſſen was ſeyn wird — näher zu beſtimmen. Hier ſcheint es nun aber: das, was ſeyn wird, könne ſeiner Natur nach, und wenigſtens in unſerem erſten Denken, nichts anderes ſeyn als das unmittelbar ſeyn Könnende. Es wird ſich nachher anders finden, aber eben dieſes mag als Beiſpiel dienen, wie wenig in der Philoſophie dem erſten Gedanken zu trauen, wie jeder erſt durch den Erfolg zu erproben iſt. Unter dem unmittelbar Seynkönnenden iſt nichts anderes zu denken als das, was, um zu ſeyn, ſchlechterdings nichts anderes vorausſetzt als ſich ſelbſt, das, um zu ſeyn, nichts bedarf, als zu wollen, dem zwiſchen Seyn und Nichtſeyn nichts in der Mitte ſteht, als eben dieſes Wollen.

Ich wiederhole dieſen Anfang.

Die erſte Forderung an den, der zur Philoſophie angeleitet zu

werden verlangt, iſt, daß er ſich über das vorhandene und ſchon beſtehende Seyn hinweg an die Quelle alles Seyns verſetze. Hierauf kann er nun, wie der Schüler im Fauſt, antworten:

An dieſer Quelle will ich gerne hangen,
Doch ſagt mir nur, wie kann ich hingelangen?

Nämlich wie ſoll ich es anſtellen, dieſe Quelle des Seyns ſelbſt zu denken, meiner Vorſtellung von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich ſehe wohl: alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das ſchon vorhandene Seyn beſtimmen, müſſen auf die Quelle des Seyns unanwendbar ſeyn. Ein Mittel zu ihrer Beſtimmbarkeit iſt jedoch gegeben. Denn obgleich vor und außer allem Seyn gedacht, iſt ſie doch nicht ohne Bezug auf das Seyn. Die Quelle des Seyns iſt zu beſtimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber, das ſeyn wird. Das nächſte Verhältniß aber dieſes noch nicht Seyenden, das jedoch der Vorausſetzung nach ſeyn wird, zu dem Seyn, iſt: das Seynkönnende zu ſeyn, wobei ich bitte, dieſen Begriff nicht ſo zu denken, wie er von zufälligen Dingen gebraucht wird; es iſt nicht ein abhängiges oder bedingtes, ſondern das unbedingte Seynkönnende hier gemeint. „Das, was ſeyn wird, iſt das unmittelbar ohne alle Vermittlung ſeyn Könnende“ heißt: es bedarf, um in das Seyn zu gelangen, nichts als des bloßen Wollens. Zu dieſem Begriff des Wollens ſind wir ſchon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille iſt, ſowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können. Man unterſcheidet in der Philoſophie potentia und actus. Die Pflanze in statu potentiae — im Stande der bloßen Möglichkeit — iſt der Keim; die ſich entwickelnde, oder auch die ſchon entwickelte Pflanze iſt die Pflanze in actu. Nun aber iſt das Seynkönnende, von dem hier die Rede iſt, nicht eine ſolche bedingte, es iſt die unbedingte potentia existendi, es iſt das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an ſich iſt die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ' ἐξοχήν. Der

Uebergang a potentia ad actum iſt überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnende alſo iſt dasjenige, was, um zu ſeyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn beſteht ihm eben im Wollen; es iſt in ſeinem Seyn nichts anderes als Wollen. — Kein wirkliches Seyn iſt ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas iſt, alſo das Seyn irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es ſich behauptet, daß es anderes von ſich ausſchließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerſtand entgegenſetzt. Das abſolut Widerſtandloſe nennen wir Nichts. Was Etwas iſt, muß widerſtehen. Das Wort Gegenſtand ſelbſt, mit dem wir das Reelle in unſerer Erkenntniß bezeichnen, ſagt eigentlich nichts als Widerſtand oder iſt ebenſoviel als Widerſtand. Widerſtand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille iſt das eigentlich Widerſtehende, und zwar das unbedingt Widerſtandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbſt Gott, darf man ſagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn ſelbſt beſiegen.

Die Unterſchiede, die wir zwiſchen den Dingen wahrnehmen, beſtehen nicht darin, wie es auf den erſten Blick ſcheinen könnte, daß einige abſolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend ſind. Der Unterſchied beſteht nur in der Art des Wollens. Z. B. der ſogenannte todte Körper will eigentlich nur ſich, er iſt von ſich ſelbſt gleichſam erſchöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht excitirt wird, er iſt von ſich geſättigt (ſo muß er alſo ein Leeres ſeyn), von ſich ſelbſt erfüllt, daher er auch nichts weiter iſt als eben der erfüllte Raum, d. h. die erfüllte Leere, das erfüllte Wollen, denn alles Wollen iſt eigentlich eine Leere, ein Mangel, gleichſam ein Hunger; der todte Körper beſteht durch ein bloß ſelbſtiſches, an ſich ſelbſt ſich erſchöpfendes und ſchon darum blindes Wollen. Der todte Körper hat genug an ſich, und will nur ſich. Das Thier, ſchon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuſchreibt, will etwas außer ſich, der Menſch will etwas über ſich. Das Thier iſt durch ſein Wollen außer ſich gezogen, der Menſch im wahrhaft menſchlichen Wollen über ſich gehoben.

Der Unterſchied zwiſchen dem bloß natürlichen Widerſtand, den ein Körper dem auf ihn Eindringenden leiſtet, und den ein menſchlicher Wille dem Zwang oder ſelbſt den reizendſten Lockungen entgegenſetzt, der Unterſchied dieſes Widerſtandes iſt nicht ein Unterſchied der Kraft ſelbſt; wie ließe ſich dieß denken? Die Kraft iſt in beiden daſſelbe, in beiden Wille, nur daß im bloß natürlichen Widerſtand blinder Wille, im moraliſchen Widerſtand freier, beſonnener Wille iſt, der ja übrigens da, wo die Kraft eines ſtarken, ausgeſprochenen Charakters hinzukommt, ſelbſt die Natur eines gleichſam blinden annimmt, und mit derſelben Sicherheit und Entſchiedenheit wie ein blinder wirkt. — Alſo Wille iſt überall und in der ganzen Natur von der tiefſten bis zur höchſten Stufe. Wollen iſt die Grundlage aller Natur. Jenes urſprünglich Seynkönnende aber, dem der Uebergang vom nicht Seyn zum Seyn nur ein Uebergang vom nicht Wollen zum Wollen iſt, kann in ſeinem Seyn auch nichts anderes ſeyn als eben ein aktiv gewordener, gleichſam entzündeter Wille. Nichtwollen iſt ein ruhendes, Wollen ein entzündetes Feuer, wie wir ſelbſt im gemeinen Leben von einem Feuer des Wollens, der Begierde reden. Das urſprüngliche Seyn beſteht daher bloß in einem entzündeten Wollen; überall, wo ein zuvor ruhendes, inſofern bloß potenticelles und unfühlbares Seyn ſich fühlbar macht, jede erſte Seyns-Entſtehung, namentlich in der organiſchen Natur, iſt Entzündung oder von Entzündung begleitet.

Alle dieſe Erläuterungen waren bloß nöthig, um den Sinn und das ganze Gewicht jener erſten Beſtimmung einzuſehen, der Beſtimmung: das, was vor dem Seyn, iſt oder das, was ſeyn wird (dieſes eigentlich noch völlig Unbeſtimmte, das wir eben erſt zu beſtimmen ſuchen), iſt das unmittelbar Seynkönnende. Nachdem nun aber erklärt iſt, was unter dem unmittelbar Seynkönnenden zu verſtehen iſt, läßt ſich leicht einſehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Beſtimmung über), daß, auf dieſe Weiſe beſtimmt, das, was vor dem Seyn iſt, nicht eigentlich ein zu ſeyn oder nicht zu ſeyn Freies, und alſo (da es bei ihm bloß um Seyn und Nichtſeyn ſich handelt) überhaupt kein Freies ſeyn könnte. Ich ſage: wenn das, was ſeyn wird, nichts anderes als

das unmittelbar Seynkönnende iſt, ſo kann es nicht das frei in das Seyn ſich Bewegende ſeyn. Denn einer ſolchen unmittelbaren potentia existendi iſt es vielmehr natürlich ſich in das Seyn zu erheben; ſie hätte eigentlich gar keine Wahl, ins Seyn überzugehen oder nicht überzugehen; ſie wäre durch nichts vom Seyn abgehalten oder abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, ſie nicht ſchon immer übergegangen zu finden; wir könnten ſie eigentlich als potentia existendi, wir könnten ſie eben darum als das, was ſeyn wird, nicht feſthalten, ſie wäre ſchon immer Seyendes, und zwar, wie leicht einzuſehen, blind Seyendes. Denn es iſt einleuchtend, daß jener Wille, wenn er ſich einmal erhoben, einmal entzündet hat, nicht mehr ſich ſelbſt gleich iſt. Er iſt nicht mehr, was ſeyn und nicht ſeyn kann, ſondern was ſeyn und nicht ſeyn konnte. Ein größerer Umſturz läßt ſich nicht denken. Alles, von dem wir ſagen, daß es ſeyn und nicht ſeyn konnte, iſt nur ein zufällig Seyendes, aber eben dem zufällig Seyenden wird ſein Seyn zur Nothwendigkeit, d. h. es iſt das nicht mehr nicht ſeyn Könnende, in dieſem Sinn alſo das nothwendig Seyende. Wie der Menſch ein anderer iſt vor der That, gegen die er ſich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo dieſe für ihn ſelbſt zur Nothwendigkeit wird, ſich gegen ihn umwendet und nun ihn ſich unterwirft, ſo iſt das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr reines Weſen (Weſen iſt eben das, was ſich noch kein Seyn zugezogen, was noch unbefangen iſt mit dem Seyn — frei gegen das Seyn) — ſo alſo iſt das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr das vom Seyn freie, Seyn-loſe Weſen, ſondern es iſt das mit dem Seyn gleichſam Geſchlagene und Behaftete, das außer ſich, nämlich das außer ſeinem Können Geſetzte, das ſich ſelbſt gleichſam verloren hat und nicht mehr in ſich ſelbſt zurück kann, das außer ſich Seyende in demſelben Sinn, in welchem man von einem Menſchen ſagt, er ſey außer ſich, nämlich ſeiner ſelbſt nicht mächtig, er habe ſein Können verſcherzt. Mit nichts (im Vorbeigehen zu ſagen) ſoll der Menſch ſparſamer ſeyn als mit ſeinem Können, denn darin beſteht ſeine wahre Kraft und Stärke, und was er als Können in ſich bewahrt, das eben iſt ſein unſterblicher, ſein nicht zu verlierender

Schatz, aus dem er schöpfen, aber den er nicht erschöpfen soll. Das unmittelbar Seynkönnende außer sich, d. h. außer seinem Können, gesetzt, ist also das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, τὸ ἐξιστάμενον, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinn Existirende.

Das unmittelbar Seynkönnende, inwiefern es dieß ist, ist noch Quelle des Seyns, hat es sich aber einmal in das Seyn erhoben, so ist es zwar Seyendes, aber das aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und auch nicht wieder dahin zurück kann; es heißt hier: facilis descensus Averni; sed revocare gradum — das eben wäre ihm unmöglich. Es ist jetzt das nicht mehr nicht seyn Könnende. Aber die eigentliche Freiheit besteht nicht im seyn-, nicht im sich äußern- — sondern im nicht seyn-, im sich nicht äußern-Können, wie man den Besonnenen mehr erkennt an dem, was er nicht thut, als an dem, was er thut. Als das, was es ist, als reines Seynkönnendes, könnte es sich im wirklichen Seyn niemals habhaft werden. Es ist also immer nur das auf Kosten seiner selbst, d. h. mit Verlust seiner selbst, Seyende. Es ist auf eine Spitze gestellt, wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann. Wir könnten also selbst dieß, wovon wir ausgegangen sind, daß der Anfang das Seynkönnende ist, daß also das Seynkönnende Ist, selbst dieses könnten wir nicht mit Entschiedenheit aussprechen. Das, was seyn wird, ist das Seynkönnende und ist es auch nicht. Es ist's nämlich, wenn es sich nicht bewegt, nicht erhebt in das Seyn, es ist's nicht, nämlich es ist's nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil, das blindlings Seyende seyn könnte. Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen, da es ihm natürlich ist sich in das Seyn zu bewegen, wenn es nicht durch einen entgegengesetzten Willen davon abgehalten ist? Da es also bloß, oder für sich, oder absolut gesetzt, gar nicht festzuhalten ist, so würden wir es gar nicht mehr als Seynkönnendes antreffen, wir würden es gleich nur finden im Seyn, als ein Seyn, das seinen eignen Anfang verschlungen, sich selbst als Wille, als Ursache vernichtet hätte — als Seyn, dem wir eben darum selbst keinen Anfang wüßten.

Wenn wir alſo das, was ſeyn wird, als ſolches denken, wenn wir es überhaupt als Seynkönnendes feſthalten, ſetzen wollen (was zunächſt unſere Abſicht iſt), ſo können wir es nicht bloß als das Seynkönnende denken, wir müſſen ausſprechen, daß es mehr iſt als nur dieſes. Indem wir ſagten: das, was ſeyn wird, oder das Weſen (denn das Weſen iſt noch außer und über dem Seyn) indem wir ſagten: das Weſen iſt unmittelbar das Seynkönnende, haben wir uns nicht anheiſchig gemacht, daß es nicht mehr als dieſes ſeyn ſoll. Nun entſteht aber die Frage, was es denn außerdem ſeyn könnte; und davon jetzt!

Wir haben es alſo primo loco geſetzt als das nur Seynkönnende — in beiderlei Sinn, als nicht Seyendes und ferner als das nur übergehen Könnende — als ſolches hat es ein unmittelbares Verhältniß zum Seyn. Ein ſolches unmittelbares Verhältniß kann nun aber nicht zum zweitenmal geſetzt werden. Sein nächſtes Verhältniß zum Seyn wird ſchon nur ein mittelbares ſeyn können. Wenn es primo loco, d. h. in ſeinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältniß zum Seyn, das Seynkönnende iſt, ſo wird es secundo loco nur als das nicht Seynkönnende zu beſtimmen ſeyn. Damit wird aber nichts geſagt ſeyn, wenn wir es nicht ſogar als das Gegentheil des Seynkönnenden beſtimmen. Das Gegentheil des Seynkönnenden, welches inſofern das nicht ſeyende iſt — das Gegentheil des Seynkönnenden iſt aber das rein Seyende.

Um ſich dieſes ganz deutlich zu machen, überlegen Sie Folgendes.

Wir hatten das, was vor dem Seyn iſt, beſtimmt als das Seynkönnende. Nun zeigte ſich aber das Seynkönnende als das für ſich nicht Feſtzuhaltende, als die eigentliche natura anceps. Eben darum gingen wir zu einer zweiten Beſtimmung über. Der Sinn oder die Abſicht unſeres Uebergangs war alſo, das Seynkönnende als Seynkönnendes feſtzuhalten, es vor dem Uebertritt in das Seyn zu bewahren. Wir wollen es als Seynkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als potentia pura, als reines Können, als Können ohne Seyn ſtehen bleibe. Dieß kann es aber nur, wenn es zum Erſatz gleichſam des

Seyns, das es annehmen, ſich zuziehen könnte, und das alſo ein bloß zugezogenes ſeyn würde, wenn zum Erſatz dieſes zufälligen Seyns Es ſelbſt auch an und vor ſich ſchon, d. h. ohne ſein Zuthun, das rein Seyende iſt. Als das bloß Seynkönnende würde es vor allem Denken, oder, wie die deutſche Sprache vortrefflich ſich ausdrückt, unvordenklicher Weiſe in das Seyn übergehen; es kann alſo nicht bloß Seynkönnendes ſeyn, oder es bleibt nur inſofern als Seynkönnendes ſtehen, als es in dieſem Stehenbleiben ebenſowohl das rein, d. h. das unendliche, von keinem Können begrenzte Seyende iſt. — Dieß iſt alſo ein neuer Punkt unſerer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der Philoſophie einſtreuen will, daß nämlich jedes Moment dieſer Bewegung erſt vollkommen verſtanden wird im Weggehen von demſelben, ungefähr wie der Menſch einen früheren Moment ſeines Lebens beſſer begreift, wenn er ihn verlaſſen hat und in einen folgenden übergegangen iſt, als in jenem Moment, weßwegen man eben in der Philoſophie, wo die rechte Idee nur ſucceſſiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verſtehen.

Die erſte Schwierigkeit nun, die Sie bei dieſem Uebergang finden müſſen, wird unſtreitig folgende ſeyn. Sie werden mich fragen: Wie kann eben das, von dem wir annehmen, es ſey vor und über dem Seyn — oder wie kann eben das, von dem wir bisher gar nicht anders geſprochen haben, als von einem vor und über dem Seyn zu Denkenden, wie kann eben dieſes dennoch zugleich als das rein Seyende beſtimmt werden? Hierauf will ich nun alſo Folgendes bemerken: nämlich 1) daß wir überhaupt nicht gemeint ſeyn konnten, das, was vor und über dem Seyn gedacht wird, darum als das überall nicht und auf keine Weiſe Seyende zu denken. Es iſt nur gegen das ſpäter hervortretende Seyn als nichts, in ſich aber nicht nichts, es Iſt nur nicht in dem Sinn, wie das, was nachher ſeyn wird. Schon das Seynkönnende iſt ja eben darum, weil es dieß iſt, nicht nichts, es iſt das nicht actu Seyende, es iſt nur das nicht außer ſich, aber darum nicht das auch in ſich nicht Seyende, es iſt vielmehr gerade das nur in ſich, das bloß urſtändlich, nicht gegenſtändlich Seyende. Es Iſt, wie ein Wille iſt, der

ſich noch nicht geäußert hat, der alſo nach außen auch = o iſt, von dem daher niemand weiß, der niemand gegenſtändlich iſt, alſo es Iſt, wie der urſtändliche Wille, der Wille vor ſeiner Aeußerung auch iſt. Wir könnten für dieſe Art des Seyns, zu großer Erleichterung des Verſtändniſſes, wohl ein eignes Wort, anſtatt des jetzt zu allen Arten des Seyns promiscue angewendeten Worts Seyn, brauchen, wenn nicht leider in der deutſchen Sprache das alte Verbum Weſen außer Gebrauch gekommen wäre (es findet ſich nur noch in der vergangenen Zeit — in der Form geweſen), wir könnten jenes ungegenſtändliche Seyn, das darum nicht ein völliges nicht Seyn, ſondern eben nur das noch bloß urſtändliche iſt, das rein Weſende nennen. Und ſo wäre dann dagegen das Seyn deſſen, was wir das rein Seyende nennen, das rein ſeyende Seyn. Wie nun aber (und dieß iſt der zweite Punkt meiner Erläuterung), gleichwie, oder gerade ebenſo, wie das bloß Seynkönnende, ſoweit es dieß iſt, gegen das wirkliche Seyn als nichts iſt — gerade ebenſo iſt auch das rein Seyende, in dem Sinn, wie wir es nehmen, gegen das actu Seyende als nichts, denn das actu Seyende iſt kein rein Seyendes, eben weil es a potentia ad actum übergegangen iſt. Es hat alſo an der Potenz eine Negation in ſich — es iſt nicht rein poſitiv, denn die Potenz, die ihm vorausging, iſt die Negation des Seyns, das es jetzt hat, dieſe Negation kann es aber nicht loswerden, es bleibt immer das aus negativ poſitiv gewordene, d. h. es hat das Negative zu ſeiner immerwährenden Vorausſetzung. Dagegen das rein Seyende (in unſerem Sinn) iſt das poſitiv ſeyende, in dem gar nichts von einer Negation iſt. Wenn nun das actu Seyende nicht das rein Seyende iſt, ſo folgt, daß umgekehrt das rein Seyende nicht das actu Seyende iſt — und daß es ſich gegen das actu Seyende vielmehr ebenfalls als nichts, gerade ſo wie das bloß Seynkönnende verhält.

Da es weſentlich iſt, daß dieſer Begriff des rein Seyenden gleichſam ganz durchſichtig ſey, ſo will ich ihn noch von einer andern Seite darſtellen.

Wir haben früher das bloß Seynkönnende verglichen mit einem

noch ruhenden, d. h. nicht wollenden Willen. Der Wille, der nicht will, iſt allerdings als nichts; inſofern entſteht jedes Wollen, jede Begierde wie aus dem Nichts. Wenn eine Begierde in uns entſteht, ſo iſt auf einmal ein Seyn da, wo vorher keines war. Deßwegen fühlen wir uns von einer Begierde bedrängt, denn ſie nimmt einen Raum ein, der vorher frei war, in dem wir uns frei fühlten, und wir athmen gleichſam auf, wenn wir dieſe Begierde wieder loswerden. In dem Seynkönnenden liegt der Keim einer Begierde, eines Wollens. Das Seynkönnende iſt der wollen könnende Wille: als der bloß wollen könnende iſt er alſo als nichts. Wenn nun der nur noch nicht wollende, aber wollen könnende Wille als nichts iſt, ſo muß der nicht wollen könnende Wille noch mehr dem nichts gleich ſeyn. Nun gerade dieß iſt das Verhältniß zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Das ſeyn Könnende iſt = dem wollen können den Willen, das rein Seyende iſt = dem völlig willen- und begierdeloſen, dem ganz gelaſſenen Willen, denn es hat das Seyn nicht zu wollen, weil es das von ſelbſt, d. h. das an und vor ſich, gleichſam ohne ſich ſelbſt Seyende iſt. Das rein Seyende ſteht alſo ſogar noch entfernter von dem wirklichen Seyn als das Seynkönnende, welches gleichſam in der unmittelbaren Opportunität zu dem aktuellen Seyn iſt (um einen Ausdruck der Aerzte zu entlehnen); darum haben wir auch zuerſt von dem Seynkönnenden und hernach erſt von dem rein Seyenden geſprochen, denn dieſe ganze Folge beſtimmt ſich nach der Nähe oder Entfernung von dem wirklichen Seyn. Das Seynkönnende aber iſt das Nächſte, das rein Seyende iſt das Entferntere vom Seyn. Denn da in dieſem keine Potenz iſt, ſo iſt leicht einzuſehen, daß es erſt in statum potentiae geſetzt werden müßte, um a potentia ad actum überzugehen. Es ſetzt alſo, um actu ſeyn zu können, etwas voraus, von dem es in statum potentiae geſetzt, d. h. von dem es in ſeinem Seyn negirt wird. Es iſt alſo auch nicht das unmittelbar ſeyn Könnende, nämlich actu ſeyn Könnende, das Seynkönnende ſelbſt aber ſetzt nichts voraus, um actu zu ſeyn, eben weil es ſelbſt Potenz iſt. Wir hätten ebenſo gut umgekehrt den Begriff des rein Seyenden deduciren können aus dem Begriff

des bloß mittelbar ſeyn Könnenden. Das, was ſeyn wird, muß natürlich Einmal oder zuerſt das unmittelbar ſeyn Könnende ſeyn. Wenn es aber nicht bloß das Seynkönnende iſt, ſo kann es dann in der nächſtfolgenden Beſtimmung nicht wieder das unmittelbar, ſondern nur das bloß mittelbar Seynkönnende ſeyn. Was iſt denn aber das nur mittelbar Seynkönnende? Antwort: das, in dem kein Können, keine Potenz, das alſo purus actus iſt. Dieſes, um a potentia ad actum überzugehen, alſo um wirklich zu ſeyn, muß erſt in potentiam geſetzt werden, da es von ſich ſelbſt nicht Potenz iſt.

Bei Gelegenheit dieſer Beſtimmung kann nun aber eine Incidentfrage entſtehen, die zwar nicht jetzt gleich im vollſtändigen Zuſammenhang ſich beantworten läßt, die ich aber doch nicht zurückweiſen wollte, weil ſie doch den einen oder andern hätte bedenklich machen können.

Man könnte alſo fragen: wie iſt es möglich, das, was ſeyn wird, auf einer zweiten Stufe, als das rein, unendlich, gleichſam willenlos Wollende zu denken? Die Schwierigkeit iſt nämlich dieſe. Jedes Wollen, in welchem das Wollende ſich ſelbſt will, iſt eo ipso ſchon nicht ohne einen Uebergang a potentia ad actum zu denken, denn was ſich ſelbſt will, geht von ſich ſelbſt als bloße Potenz oder Möglichkeit zu ſich ſelbſt als Actus. Das rein Wollende alſo, in dem kein ſolcher Uebergang iſt, kann eben darum nur dasjenige ſeyn, das ſchlechterdings nicht ſich will, alſo, da es doch ein Wollendes iſt, ein anderes als ſich will. Das rein Wollende darf nicht ſich wollen, es muß ein abſolut unſelbſtiſches Wollen ſeyn, ſein Weg geht alſo von ihm ſelbſt hinweg auf ein anderes. Woher nun aber dieſes andere? Es iſt leicht hierauf zu antworten.

Ueberlegen Sie Folgendes. Das, was ſeyn wird, inwiefern es bloß das Seynkönnende, alſo das Nächſte am Seyn iſt, dem alſo nichts weder im Seyn noch in der Möglichkeit zum Seyn zuvorkommt, hat inſofern nichts vor ſich — es fehlt ihm an der Suppoſition jedes Wollens, nämlich daß man etwas habe, das man wollen könne, es iſt ganz bloß in dieſem Betracht, und es erſcheint inſofern als die Armuth, die Bedürftigkeit ſelbſt, es kann alſo nur ſich als ſich, als dieſes wollen, wenn es will, und darum iſt ihm eigentlich beſtimmt,

nicht zu wollen; reines Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben. Ganz anders aber verhält es ſich mit eben demſelben, nämlich mit dem, was ſeyn wird, inwiefern es nicht das bloß Seynkönnende, ſondern das rein Seyende iſt. Denn als dieſes, als das rein Seyende, hat es allerdings Sich als das bloß Seynkönnende vor ſich, es hat alſo etwas, das es wollen kann, ohne ſich als ſich zu wollen. Man könnte nämlich freilich ſagen: wenn es Sich als das Seynkönnende will, ſo will es ja doch auch ſich ſelbſt. Ganz richtig. Aber es will nicht Sich als Sich, es will nicht Sich als das rein Seyende (mit einem ſolchen auf ſich ſelbſt zurückgehenden Willen würde es ſich ſelbſt als rein ſeyendes verderben), — es will nicht Sich als das rein Seyende, ſondern Sich als das Seynkönnende, und demnach als ein anderes. Ja es iſt ihm nur eben dadurch, daß es Sich als das Seynkönnende vor ſich hat, gegeben, das rein Seyende oder, was daſſelbe iſt, das rein Vollende zu ſeyn, das im Wollen nicht Sich als Sich zu wollen braucht. Der Wille, der nichts vor ſich hat, wenn er nicht reiner Wille bleibt, kann nur ſelbſtiſch ſeyn. Das Unſelbſtiſche iſt nicht primo loco zu denken. So viel alſo, um die etwa aufzuwerfende Frage vorläufig zu beantworten. Denn wie nun, oder auf welche Weiſe das, was ſeyn wird, als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende will, dieß werde ich erſt in einer demnächſt folgenden Erörterung vollkommen deutlich machen können. Vor jetzt war es hauptſächlich bloß darum zu thun, zu zeigen, daß das rein Seyende, oder im völlig parallelen Ausdruck, das rein und unendlich Vollende noch immer gegen das actu Seyende, actu Vollende ſich als Ueberſeyendes verhalte, daß es alſo kein Widerſpruch ſey, wenn wir ſagen: das, was ſeyn wird — eben dasjenige alſo, welches das Seynkönnende iſt, daſſelbe iſt in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seyende.

Jetzt aber gehen wir zu andern Fragen über. Bis jetzt haben wir bloß dieſe Begriffe des Seynkönnenden und des rein-Seyenden und ihr Verhältniß zueinander erörtert. Ich weiß wohl, daß dieſe Erörterung beſonders für den, der zuerſt zur Philoſophie kommt, oder auch vielleicht die Denk- und Redeweiſe einer ganz anderen Philoſophie

gewohnt ist, nicht leicht zu verstehen ist, und daß eine solche nicht eigentlich fortschreitende, sondern bei Begriffsbestimmungen sich verweilende Erörterung überhaupt nichts Anziehendes hat. Denn ihr Anziehendes erhält jede eigentlich erst durch die Folge, indem man sieht, wozu diese Begriffe gebraucht werden, wohin sie führen, und eine Entwicklung insbesondere, die ihren Gegenstand als einen zukünftigen behandelt, die gleich nur von dem ausgeht, was seyn wird (was also soweit noch bloß im Begriff vorhanden ist, denn das Wort Begriff wird zwar sehr mannichfaltig, d. h. sehr confus, gebraucht — aber hat etwas Eigenthümliches, unter anderem z. B. dem Wissen oder der Erkenntniß Entgegengesetztes, kurz der Begriff als Begriff ist nur der Begriff des noch nicht Seyenden, des Zukünftigen. — „Das, was seyn wird," ist also der Begriff par excellence, und die bisher entwickelten Bestimmungen sind nur Bestimmungen dieses Begriffs κατ' ἐξοχήν, d. h. sie sind selbst die Begriffe par excellence, und außer denen es keine anderen gibt — doch davon wird später ausführlich die Rede seyn —), aber eine Entwicklung, die in diesem Sinn vom Begriff ausgeht, also dem bloß Zukünftigen, jetzt noch nicht Seyenden zusteuert, wird besonders schwer gefunden, weil der Lernende sich vorkommt, als würde er gleichsam im Dunkel geführt, in dem er nicht sieht, wo die Sache hinaus will — und das ist doch, sagt man, ein billiges und gerechtes Verlangen, daß man, um sich Mühe zu geben, erst wisse, wohin der Weg führe. Allein, meine Herrn, theils soll man eben an den Begriffen und deren Bestimmungen selbst sich erfreuen lernen, dadurch erst zeigt einer, daß er Geschmack an der Philosophie hat, daß ihn die Erörterung der Begriffe an sich interessirt, auch wenn er noch nicht weiß, wozu sie dienen oder wohin sie führen, theils muß man die Ungeduld, die gern gleich das Ziel sehen möchte, zu mäßigen wissen; schon Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben, d. h. nicht er muß immerfort und gleichsam ewig nur glauben, aber er muß glauben, solange er noch der Lernende ist, d. h. bis er vollständig unterrichtet ist, bis das Ziel mit ihm erreicht ist. Glauben Sie nur auch — vertrauen Sie auf den Erfolg, ich werde die Idee, um die es zu thun ist (der erreichte Gegenstand des Begriffs ist die

Idee), ich werde nicht ablaſſen, ehe ich Ihnen dieſe Idee vollkommen deutlich gemacht habe. Dazu müſſen Sie mir aber Zeit gönnen, — mir zugeben, daß ich nicht ſprungweiſe, ſondern nur Schritt vor Schritt gehe.

Jetzt aber ſind wir an einen Punkt gekommen, wo unſere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt. Zwei Fragen ſtehen nun zunächſt vor uns. Ich wiederhole zuerſt den Satz, bei dem wir noch immer ſtehen. Eben das oder daſſelbe, was ſeiner erſten Beſtimmtheit nach das Seynkönnende iſt, iſt in einem zweiten Begriff oder in einer zweiten Beſtimmung jenes abſoluten Begriffs das rein Seyende. Bis jetzt habe ich nur die zwei Extreme dieſes Satzes, wie man ſich in der Logik ausdrückt, d. h. die beiden in ihm verbundenen Begriffe — den Begriff des Seynkönnenden und den des rein Seyenden erklärt. Jetzt wird es darauf ankommen, die Verknüpfung, die copula ſelbſt, die Art der hier behaupteten Identität zu erklären. Wenn ich ſage, daſſelbe, was das Seynkönnende, daſſelbe iſt auch, wiewohl diverso respectu, in einem andern Anblick, iſt eben dieſes auch das rein Seyende: — was bedeutet hier dieſes iſt? Indem ich ſage, daſſelbe, was das Seynkönnende, (daſſelbe, wiewohl nicht als daſſelbe) iſt auch das rein Seyende, ſo drücke ich hiermit eine Identität aus zwiſchen dem unmittelbar Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Wie iſt dieſe Identität zu verſtehen? Denn bekanntlich gibt es ſehr verſchiedene Arten, ſich eine Identität zwiſchen zwei übrigens voneinander Unterſchiedenen zu denken. Mit der Beantwortung dieſer Frage wird es ſchon um vieles lichter werden. Dann werden wir zur zweiten Frage ſchreiten können, zu der Frage: was denn nun eigentlich mit dieſem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen ſey; und von da werden nur noch wenige Schritte ſeyn — zu der Idee ſelbſt.

Um nun alſo gleich zu der erſten Frage überzugehen, wie iſt in dem Satz: das Seynkönnende iſt auch das rein Seyende, dieſes iſt, wie iſt die hier behauptete Identität zu verſtehen? Denn allerdings könnte die Verknüpfung auf verſchiedene Weiſe gedacht werden. Z. B. ſo, daß das, was ſeyn wird — dieſes Subjekt eines noch zukünftigen Seyns,

wie wir es auch nennen können, daß dieses Subjekt zweimal gesetzt wäre, einmal als Seynkönnendes, das anderemal als rein Seyendes, so daß diese zwei Gestalten seines Wesens zwar sich gegenseitig ergänzten (das Seynkönnende z. B. nicht festzuhalten wäre ohne das rein Seyende), aber daß sie — außereinander wären. Aber so ist es durchaus nicht gemeint. Die Identität muß vielmehr im strengsten Sinn genommen werden, als substantielle Identität. Die Meinung ist nicht, daß das Seynkönnende und das rein-Seyende, jedes als ein für sich Seyendes, d. h. jedes als Substanz, gedacht werde (denn Substanz ist, was für sich selbst außer einem andern besteht). Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen. Die Meinung ist also nicht, daß das Seynkönnende außer dem rein Seyenden sey, sondern die Meinung ist, daß eben dasselbe, d. h. eben dieselbe Substanz, in ihrer Einheit, und ohne darum zwei zu werden, das Seynkönnende und das rein Seyende sey. Wir setzen nicht $1 + 1$, sondern wir setzen immer nur Eins, aber dieses Eine, das darum, weil es das Seynkönnende und ebensowohl auch das Seyende ist, nicht aufhört Eines zu seyn, dieses Eine ist eben in seiner Einheit das Seynkönnende und das rein Seyende, also gewissermaßen das Gegentheil seiner selbst. Nun werden Sie aber fragen, wie es möglich sey, daß die zwei nicht außereinander seyen, d. h. daß sie sich nicht ausschließen. Es liegt mir also ob zu zeigen, daß sie des Gegensatzes ohnerachtet sich doch in der That nicht ausschließen.

Ich habe schon bemerkt, daß diese Bestimmungen dessen, was seyn wird, und das insofern vor und über dem Seyn ist, daß diese Bestimmungen sich gleichwohl nur auf das künftige Seyn beziehen. Können wir nun zeigen, daß sie sich zu dem künftigen, d. h. zu dem wirklichen Seyn, ganz gleich verhalten, so haben wir eben damit gezeigt, daß sie auch einander gleich sind und sich nicht ausschließen. Nun haben wir aber das Erste im Grunde schon gezeigt. Wir haben gezeigt, daß nicht bloß das nur Seynkönnende, sondern ganz ebenso auch das rein Seyende gegen das künftige Seyende sich als nichts verhalten. Nun schließt aber wohl ein Etwas

das andere Etwas von ſich aus, aber was ſelbſt nichts iſt, kann auch von nichts anderem ausgeſchloſſen werden. Schon hieraus alſo erhellt die gegenſeitige Nichtausſchließlichkeit jener beiden Begriffe, und daß das bloß ſeyn Könnende und das rein Seyende nur Beſtimmungen Eines und deſſelben, nicht aber zwei für ſich ſelbſt Seyende ſind.

Um jedoch dieſen abſtrakten Beweis anſchaulicher zu machen, wollen wir ihn noch von einigen Seiten weiter ausführen.

Ich habe ſchon gezeigt, daß wir das Seynkönnende, ſofern es bloß dieſes iſt, alſo nicht ins wirkliche Seyn übergeht, als den nicht wollenden Willen beſtimmen können — das rein Seyende dagegen als das rein und bloß, als das gleichſam willenlos Wollende, als Wollen, dem kein Wille vorhergeht. Nun habe ich aber zugleich gezeigt, daß das rein und gleichſam unendlich Wollende ebenſowenig eigentlich will, nämlich ebenſowenig von Nichtwollen zu Wollen übergeht, als das nicht Wollende. Das unendlich Wollende iſt daher wie das nicht Wollende. Das Gemeinſchaftliche beider iſt, nicht a potentia ad actum, von Nichtwollen zu Wollen überzugehen. Der nicht wollende Wille iſt bloße Potenz, und geht inſofern nicht zum Actus über, der bloß und unendlich wollende iſt bloßer Actus, und geht inſofern auch nicht von Potenz zu Actus über, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein ſolcher Uebergang ſtattfindet, empfinden und erkennen, ſo iſt das Seynkönnende und das rein Seyende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit, und wegen dieſer völlig gleichen Lauterkeit ſchließen ſie ſich auch untereinander nicht aus. Ich bediente mich hier des Ausdrucks Lauterkeit, gewiſſermaßen als gleichbedeutend mit Ueberwirklichkeit. Ich will dieſe Gelegenheit benutzen, an etwas zu erinnern, was Ihnen den ganzen gegenwärtigen Standpunkt deutlich zu machen dienen kann.

Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Seyn etwas Unlauteres, d. h. etwas Gemiſchtes und Getrübtes), alle Unlauterkeit aber kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz ſeyn ſollte, Actus, oder in das, was bloß Actus (purus actus) ſeyn ſollte, etwas von Potenz (von Nichtactus, von nicht Seyn) geſetzt iſt. In dieſem Fall werden Actus und Potenz gegenſeitig voneinander

beſchränkt und getrübt, wo aber jedes in ſeiner Reinheit, da iſt auf beiden Seiten gleiche Unendlichkeit und völlig gleiche Lauterkeit. Alles, was ein Seyendes iſt, iſt ein aus Potenz und Actus, aus Seyn und nicht Seyn Gemiſchtes, es iſt weder rein Potenz, noch rein Actus, ſondern beides zugleich, und zwar iſt jedes Seyende beides zugleich in einer andern Weiſe. Darum ſchließt das eine Seyende das andere aus, aber weder das rein Seynkönnende, das lautere Potenz, noch das rein Seyende, das lauterer Actus, iſt ein Seyendes[1]. Alſo ſchließen ſich dieſe nicht aus. Eben dieſe Nichtausſchließlichkeit zu zeigen, war die Abſicht des zuletzt Vorgetragenen. Weil dieß aber ein höchſt weſentlicher Punkt iſt, will ich das Nämliche noch von einer andern Seite darſtellen.

Wir haben das, was ſeyn wird, zuerſt beſtimmt als das ſich in ſich ſelbſt zum Seyn erheben, oder, wie wir auch ſagten, ſich zum Seyn entzünden Könnende, alſo überhaupt als das ſich erheben Könnende. (Denken Sie's nur in dem Sinn des Ausſpruchs: „Wer ſich ſelbſt erhöhet, der wird erniedriget werden"). Das rein Seyende iſt das ſich nicht in actum erheben Könnende, weil es ſchon Actus iſt. Aber das bloß ſich erheben Könnende und das ſich nicht erheben Könnende = 1 (ſie können alſo in einer und derſelben Subſtanz gedacht werden). Wir können auch ſagen: das unmittelbar Seynkönnende iſt das nur ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Nun aber das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende, nicht Seyende, iſt wie das Unſelbſtiſche. Dieß muß Ihnen klar ſeyn. Alſo das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende ſchließt das Unſelbſtiſche nicht von ſich aus. Bis dahin iſt ja in beiden eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit. Das, was ſelbſtiſch nur ſeyn könnte, iſt ſo weit noch in gleicher Unſelbſtigkeit wie das ſeiner Natur nach Unſelbſtiſche — das gar nicht ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Beide werden ſich erſt ungleich, wenn jenes in das wirkliche Seyn übergeht, ſolang es in statu merae potentiae bleibt, iſt es, was das andere. Beide ſind alſo auch nicht außereinander, ſondern das ſelbſtiſch ſeyn Könnende iſt in dem ſeiner Natur nach Unſelbſtiſchen ohne alle Störung und ohne alle erkennbare Differenz. Als das rein Seyende iſt das Weſen

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 290. D. H.

der von ſich weggehende, nicht ſich ſelbſt wollende Wille, der Wille, der ſich ſeiner ſelbſt nicht annimmt oder der nicht das Seine ſucht, der eben darum auch als unvermögend erſcheint, wie ein Menſch, deſſen Weſen lautere Liebe, reines, ſich ſelbſt nicht verſagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein ſolcher in einer widerſpruchsvollen Welt nothwendig als unkräftig und gleichſam widerſtandlos erſcheinen würde. Wir haben das rein-Seyende erklärt als das rein oder unendlich Wollende. Aber relativ auf ſich ſelbſt iſt dieſes unendlich Wollende auch ein nicht-Wollendes, denn es will ja nicht ſich ſelbſt, relativ auf ſich ſelbſt iſt es alſo dem nur nicht Wollenden, dem bloß wollen Könnenden, d. h. alſo das rein Seyende iſt dem Seynkönnenden gleich. Das rein Wollende iſt als nichts, eben weil es ſich ſeiner ſelbſt nicht annimmt, ſich ſelbſt nicht gelten macht, aber das ſich ſelbſt bloß wollen Könnende iſt auch als nichts, inwiefern es ſich nicht wirklich will. Das rein Seyende iſt eben darum, weil es dieß iſt, das zu ſeyn Unvermögende; ſollte es ſeyn, nämlich actu ſeyn, ſo müßte es erſt ex actu in non actum, in potentiam, d. h. in ſich ſelbſt zurücktreten. Dieß vermag es aber von ſich ſelbſt nicht. Es kann nicht von ſich ſelbſt Nichtactus werden. Dazu bedarf es eines Widerſtandes. Wenn aber auch das rein Seyende ſich als das von ſich ſelbſt zu ſeyn Unvermögende verhält, ſo iſt es doch von dem bloß ſeyn Könnenden nicht zu unterſcheiden, denn das bloß ſeyn Könnende iſt wie das nicht ſeyn Könnende. Wenn alſo daſſelbe das Seynkönnende iſt und auch das rein Seyende, ſo iſt es dieſe nicht mit gegenſeitiger Ausſchließung, ſo daß dieſe untereinander ſich ausſchlößen, ſondern es iſt das eine und das andere in ſubſtantieller Identität. Es iſt Zweiheit in der Einheit, d. h. es iſt zwei, und iſt doch dabei ſubſtantiell nur Eins, und es iſt Einheit in der Zweiheit, d. h. es iſt ſubſtantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu ſeyn. Die Zweiheit iſt nicht außer der Einheit und die Einheit nicht außer der Zweiheit. Das ſtillſte und das tiefſte Meer iſt auch das am meiſten ſich empören könnende, aber das ſtille und das ſich empören könnende ſind nicht zwei Meere, ſondern nur ein und daſſelbe Meer. Der geſundeſte

Menſch trägt die Möglichkeit der Krankheit in ſich, aber der geſunde Menſch und der krank ſeyn könnende Menſch ſind nicht zwei verſchiedene Menſchen, ſondern nur ein und der nämliche Menſch, der eine ſchließt den andern nicht aus. Ganz ebenſo demnach ſind das Seynkönnende und das rein Seyende nicht zwei verſchiedene Subjekte, ſondern nur Ein Subjekt; das eine iſt nicht das andere, und dennoch iſt das eine, was das andere iſt, nämlich dieſelbe Subſtanz. Das Seynkönnende als ſolches iſt nicht das rein Seyende, und das rein Seyende nicht das Seynkönnende, und dennoch iſt das eine, was das andere, jedes nämlich iſt dieſelbe Subſtanz. — Hauptreſultat: Die Identität, welche wir zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden ſetzen, iſt nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwiſchen Elementen ſtattfindet, die Theile eines und deſſelben Ganzen ſind; denn das, was ſeyn wird, iſt nicht einem Theile nach das Seynkönnende und einem andern Theile nach das rein Seyende, ſondern das ganze Subjekt oder die ganze Subſtanz iſt das Seynkönnende, und dieſelbe ganze Subſtanz iſt das rein Seyende, wie derſelbe ganze Menſch der krank ſeyn Könnende und der geſund Seyende iſt; umgekehrt alſo: das Seynkönnende iſt nicht ein Theil von dem Ganzen, ſondern es iſt ſelbſt das Ganze, und ebenſo iſt das rein Seyende nicht ein Theil von dem Ganzen, ſondern ſelbſt das Ganze.

Es kann Ihnen nun freilich nicht auf der Stelle vollkommen klar ſeyn, aber Sie müſſen doch fühlen, wie ſehr durch dieſe letzte Beſtimmung der Stand unſerer ganzen Unterſuchung ſich verändert hat, indem wir nun nicht mehr das Seynkönnende und das rein Seyende zum Gegenſtand haben, ſondern das Eine, welches ganz das eine und ganz auch das andere iſt. Offenbar ſind wir durch dieſe Beſtimmung auf einen höheren Standpunkt gehoben, wir haben etwas anderes vor uns als bisher. Hier nun alſo iſt die Frage an ihrer Stelle: was mit dieſem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen ſey.

Ich will auf dieſe Frage erſt aus einem allgemeinen Geſichtspunkt und dann ſpecieller antworten.

Eilfte Vorleſung.

Es liegt ſehr nahe, zunächſt folgende Reflexion zu machen. Die verſchiedenen Seyenden oder, wie wir gewöhnlich ſagen, die verſchiedenen Dinge unterſcheiden ſich voneinander nicht durch das Seyn ſelbſt, an dem ſie alle Theil haben, ſondern nur durch die Art des Seyns, was ſich denn auch vollkommen einleuchtend machen läßt. Hieraus kann man dann durch einen umgekehrten Schluß herausbringen, daß das Seyende überall und in allen Dingen daſſelbe und durchaus ſich gleiche iſt. Das iſt nun der höchſte Begriff, der auf dieſem Wege liegt, und, wie ſchon Platon ſagt, die unerfahrene Jugend insbeſondere freut ſich zuerſt ausnehmend, wenn ſie auf dieſen Begriff des überall Einen gekommen iſt, mit dem alle Unterſchiede für ſie verſchwinden, ſie betrachtet ihn als einen Schatz, an dem ſie gleichſam wunder was zu beſitzen meint, bis ſie endlich durch die Folge erfährt, daß mit dieſem Begriff ſchlechterdings nichts anzufangen iſt, daß es kein Mittel gibt, von ihm hinweg — oder mit ihm weiter zu kommen, daß man ſich mit ihm immer nur auf demſelben Punkt herumdreht und zuletzt gleichſam ſchwindlicht wird, wie denn Ariſtoteles ſchon von der eleatiſchen Einheit (und eben jener Begriff des in allem ſich ſelbſt Gleichen, des Seyenden, das in allem ein und daſſelbe iſt, bildet eigentlich das Princip des Parmenides und, wenn auch unter verſchiedenen Modificationen, der ganzen eleatiſchen Schule), von dieſem alſo, oder vielmehr von der eleatiſchen Einheit, ſagt ſchon Ariſtoteles, daß ſie

nur Schwindel errege und durchaus keine Hilfe gewähre, d. h. zu keinem wirklichen Wissen zu leiten vermöge. Dieser unfruchtbare Begriff des Parmenides, zu dem jeder Anfangende Neigung empfindet, wird nun aber gleich gänzlich beseitigt, wenn man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Seyende unmittelbar oder prima determinatione nur das Seynkönnende seyn kann, also schon nur eine Art des Seyns, nicht das öde und wüste Seyn, mit dem nichts anzufangen ist, so wie denn eben damit der todte Begriff des Seyenden sich in einen lebendigen, ein Fortschreiten möglich machenden verwandelt. Parmenides kann dieß schlechterdings nicht abweisen, daß das Seyende unmittelbar nur Seynkönnendes zu seyn vermag; dadurch aber hat es schon aufgehört das leere absolute Eine zu seyn. Auch Platon legt darum ein so großes Gewicht auf den Begriff des nicht Seyenden, der selbst erst durch unsern Begriff des Seynkönnenden seine ganze Bedeutung erhält. Das Seynkönnende nämlich ist nicht nur als solches, inwiefern es dieses ist, das nicht Seyende, sondern es ist auch in das wirkliche Seyn hervorgetreten (wenn es sich in das Seyn erhebt), auch dann ist es das nicht Seyende, denn es ist das an sich nicht zum Seyn Bestimmte, das nicht seyn Sollende, und erscheint also auch dann, wenn es Ist, stets nur als das zu Negirende, nicht aber als das zu Setzende. Damit wird also gleich anfänglich jene, alle Unterscheidung, aber eben darum die Wissenschaft selbst vertilgende Einheit gebrochen. Denn bei dem als das Seynkönnende bestimmten Seyenden ist nun schlechterdings nicht stehen zu bleiben, wie ich hinlänglich gezeigt habe, indem ich den Uebergang von demselben zu dem rein Seyenden vermittelte. Ich werde auf dieses Verhältniß unserer Entwicklung zu der abstrakten Einheit des Parmenides und der eleatischen Schule später noch zurückkommen. Ich habe durch diese Erwähnung vor jetzt nur aus dem allgemeinsten Gesichtspunkt darstellen wollen, was mit der von uns festgestellten Zweiheit (die übrigens eine Zweiheit in der Einheit ist) gewonnen sey. Jetzt habe ich aber noch insbesondere und

2) zu zeigen, was für das Verhältniß oder für die Bestimmung des Seynkönnenden selbst gewonnen ist, indem wir sagen: eben das,

welches unmittelbar das Seynkönnende iſt, iſt zufolge einer zweiten Beſtimmung das rein Seyende. Der Erörterung dieſer Frage will ich zu beſſerem Verſtändniß noch Folgendes vorausſchicken. — Jene reine potentia existendi für ſich geſetzt iſt immer zuerſt, wenn auch nur für einen Augenblick, zu denken im völligen Nichtwollen, und eben darum auch im Nichtwiſſen ihrer ſelbſt. Denn wenn ſie ſich ihrer ſelbſt annimmt, ſich ſelbſt will (und um ſich zu wiſſen, müßte ſie ſich ſelbſt wollen — ſich ſich ſelbſt gegenſtändlich machen, was ohne ein Wollen nicht denkbar iſt), ſowie ſie ſich ſelbſt wollte, hörte ſie auf potentia pura zu ſeyn, und würde ein Anderes, ſich ſelbſt Ungleiches; der für ſich ſelbſt geſetzten bliebe alſo nichts übrig, als entweder im ſich nicht Wiſſen zu bleiben, oder ſich ſelbſt zu verlieren. Sie wäre wie gewiſſe menſchliche Eigenſchaften, die auch nur im ſich ſelbſt nicht Wiſſen beſtehen. So hört die Unſchuld auf Unſchuld zu ſeyn, wenn ſie ſich als Unſchuld weiß, ebenſo wie die Anmuth, die Anmuth ſeyn will, nicht mehr Anmuth iſt, und nichts in der ganzen Welt z. B. iſt widerwärtiger als eine affektirte Naivetät. Aber gerade weil wir ſie als nackte, bloße potentia existendi beſtimmen müßten, könnte ſie ſich nicht als ſolche enthalten oder erhalten, denn jede unbedingte, durch nichts zurückgehaltene Potenz will von ſelbſt oder naturâ suâ Actus ſeyn. Sie wäre alſo, wie gezeigt, als Potenz nicht feſtzuhalten. Aber wir haben jetzt nicht mehr mit dem Seynkönnenden und nicht mehr mit dem rein Seyenden zu thun, ſondern mit dem Einen, das ganz und alſo völlig ungetheilter Weiſe jenes und dieſes iſt. Dieſes Eine alſo — dadurch, daß es das rein Seyende iſt — dadurch bekommt es ſich als Seynkönnen in ſeine Gewalt, und befreit ſich von dem Können als blindlings und unaufhaltſam in das Seyn Vorſtrebendem. Denn die Natur des Seynkönnenden iſt, über ſich ſelbſt hinauszugehen; es iſt die zweideutige Natur, oder was ſich nicht feſthalten läßt, das Unbeſtimmte und über ſeine Grenzen Hinausſchweifende, weil es als das Seynkönnende ebenſowohl auch das Gegentheil von ſich ſelbſt iſt, nämlich das nicht nicht ſeyn Könnende, das blindlings ins Seyn Uebergehende. Es wäre im wirklichen Seyn das außer

aller Grenze geſetzte Seyn (die Grenze = Negation des Seyns iſt eben das Können) — außer dem Können geſetzt, iſt es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenloſe, das platoniſche ἄπειρον. Aber es iſt ein ἄπειρον ebenſowohl auch vor dem Seyn, auch hier das nicht ſich ſelbſt begrenzen Könnende, das von ſich ſelbſt Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann. Es iſt das von ſich ſelbſt Unbegrenzte: inſofern der größte Gegenſatz der Philoſophie, der beſonnenen und daher durchaus auf Begrenztes und Feſtes gehenden Wiſſenſchaft. Wenn es alſo das durch ſich ſelbſt nicht Begrenzte iſt, ſo folgt um ſo mehr, daß es durch ein anderes begrenzt ſeyn müßte. Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio; was nicht ꝛc. Das Seynkönnende iſt nicht se contentum, nicht das von ſich ſelbſt Enthaltene, von ſich ſelbſt Begnügte[1]. Darum iſt es auch für die Folge, inwiefern es nämlich für ſich hervortritt und mit dem es Begütigenden in Spannung tritt, die Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens — auch in dieſer Hinſicht das Sinistre. Doch dieß im Vorbeigehen! Eben weil das von ſich ſelbſt Unbegrenzte, muß es durch ein anderes begrenzt ſeyn; dieſes andere kann der Ordnung der Begriffe nach nicht wieder das unmittelbar, ſondern nur das mittelbar Seynkönnende ſeyn. Aus dem Begriff des bloß mittelbar Seynkönnenden läßt ſich aber, wie ich gezeigt, der Begriff des rein Seyenden herleiten. Alſo das Begrenzende des von ſich ſelbſt unbegrenzten Seynkönnenden wäre das rein Seyende. Aber dieſes Seyende darf nicht außer dem Seynkönnenden, oder ſo gedacht werden, daß es das Seynkönnende als ein anderes von ſich begrenzte, ſondern eben das, was das Seynkönnende, iſt auch das rein Seyende. Demnach iſt es eigentlich nicht das rein Seyende, wovon das Seynkönnende begrenzt wird, ſondern es iſt jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seynkönnende iſt, von ſich ſelbſt, ſofern es das rein Seyende iſt, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Hiermit erhebt ſich uns alſo jenes Eine unmittelbar zum ſich ſelbſt Beſitzenden, das ſich ſelbſt

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 50. D. H.

in ſeiner Gewalt hat, was es ſchlechterdings nicht ſeyn könnte, wenn es nicht *in* ſeiner Einheit zugleich ein Doppeltes wäre. Deßwegen iſt z. B. das Eine des Parmenides, das nur ein unmittelbar oder ſubſtantiell Eines iſt, auch an ſich ſelbſt das blinde, und ebenſo iſt auch jedes andere Princip, das ſich von dem des Parmenides etwa *dadurch* unterſcheidet, daß es eine Nöthigung zum Fortgehen in ſich hat (wiewohl dieß eigentlich immer nur von dem Seynkönnenden geſagt werden kann), auch jedes ſolche Princip, wenn es nicht zugleich etwas in ſich hat, das dieſem Fortgehen widerſteht, kann nur ein blindes Princip ſeyn, das auch nur einer nothwendigen, nicht einer freien Bewegung fähig iſt. Durch jenen Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden und durch die zwiſchen beiden geſetzte Identität haben wir alſo gewonnen, daß das Eine als das Seynkönnende ſich ſelbſt als das rein Seyende in ſeiner Gewalt hat. Wir können ſtatt deſſen auch ſagen, das Eine als das rein Seyende hat ſich ſelbſt als das Seynkönnende zu ſeiner Grundlage, zu ſeinem Subjekt, dieſes Wort im eigentlichen Sinn genommen — pro eo quod subjectum est alii.

Indem es aber ſich als das Seynkönnende als Subjekt, d. h. als Grund von ſich ſelbſt als dem rein Seyenden, ſetzt, macht es eben damit auch ſich als das Seynkönnende zur *Potenz* von *Sich* als dem rein Seyenden, ſo daß es aufhört die Potenz, die Möglichkeit von ſich ſelbſt, d. h. ſeines eignen Seyns, zu ſeyn. Das Seynkönnende abſolut geſetzt, könnte allerdings nur die Möglichkeit ſeiner ſelbſt oder ſeines eignen Seyns — es könnte nur das im *tranſitiven* Sinn Seynkönnende ſeyn. *Inſofern* wäre es ſchon als Seynkönnendes außer ſich — außer ſein Weſen gleichſam gezogen. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d. h. zum Können, zur Möglichkeit von *Sich* als dem rein Seyenden macht, wird das Seynkönnende eben dadurch von *ſich* als ſeiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit *ſeines eignen Seyns* abgezogen und entbunden; *indem* es als Möglichkeit eines andern Seyns geſetzt wird, hört es auf die Möglichkeit des eignen zu ſeyn.

Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz

oder Möglichkeit als völlig gleichgeltende. Die wirkliche Einerleiheit beider Begriffe wird aus folgender kurzen Ueberlegung einleuchten. — Was in irgend einem Verhältniß das bloße Subjekt ist, ist eben darum das in diesem Verhältniß nicht selbst seyn Sollende. Das nicht selbst Seyende aber, das darum doch nicht nichts ist, kann nur als die Potenz oder Möglichkeit von einem andern seyn. Das Seynkönnende soll nicht mehr das Subjekt oder, wie wir auch sagen können, die Voraussetzung seiner selbst (seines eignen Seyns), es soll die Voraussetzung (das Subjekt) des Seyenden seyn. In diesem Fall ist es gleichsam selbst nicht mehr. Es selbst, es verschwindet ganz als für sich Seyendes, und wenn wir es daher jetzt aussprechen wollen, müssen wir sagen: das Seynkönnende ist nicht das Seynkönnende, sondern es ist das rein Seyende. Denn dieses ist, wie ich schon in einer früheren Entwicklung gezeigt habe[1], der Sinn des Ist (der Copula) in jedem wirklich etwas aussprechenden (nicht tautologischen) Satz. A ist B heißt: A ist Subjekt von B. Darin liegt zweierlei: 1) A ist für sich etwas, auch ohne B, es könnte also auch etwas anderes seyn als B; nur sofern es auch eines Seyns für sich, und also auch des nicht = B seyns, fähig ist, sagen wir cum emphasi: es ist B. Z. B. diese Pflanze macht sich mir sichtbar oder fühlbar am Ende nur dadurch, daß sie Materie ist, denn ohne Materie gibt es weder Farbe noch Geruch noch etwas Palpables. Indem ich also sage: das, was ich hier sehe, ist z. B. ein Geranium, so ist das Subjekt der Aussage eigentlich die Materie der Pflanze. Diese Materie ist nun etwas auch ohne die Pflanze, die Pflanze kann zerstört werden und die Materie bleibt, die Materie ist gegen die Form gleichgültig, sie ist in ihrer Art auch ein ἄπειρον, d. h. sie ist an sich fähig, auch nicht diese Pflanze, sondern eine andere, oder überhaupt keine Pflanze zu seyn. Nur darum kann ich cum emphasi sagen: sie ist diese und keine andere Pflanze. In der Aussage: A ist B, oder A ist Subjekt von B, liegt also: 1) A könnte auch etwas anderes seyn oder ist des nicht Bseyns fähig. Aber 2) eben darum, weil es auch etwas anderes seyn könnte als B, so macht

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 53. D. H.

es dieſes ſein — ein „Anderes-ſeyn-Können“ gegen B zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur ſo oder nur auf dieſe Weiſe iſt es B.

In der arabiſchen Sprache wird das Iſt (der Copula) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unſer deutſches Kann (Können) iſt. Dieß erhellt daraus, daß eben dieſes Wort in den verwandten Dialekten der arabiſchen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feſtſtellenden hat. Ferner erklärt ſich nur aus dieſer Bedeutung, daß im Widerſpruch mit allen wenigſtens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum sum den Nominativ nach ſich hat, die Araber allein es mit dem Accuſativ conſtruiren. Der Araber ſagt nicht: homo est sapiens — dieß drückt das eigentliche Verhältniß inſofern nicht genau aus, als man es auch verſtehen kann: der Menſch iſt ganz und gar nur weiſe, er hat keine entgegengeſetzte Potenz, keine Potenz des nicht-weiſe-Seyns in ſich, was doch, wie wir alle wiſſen, nicht der Fall iſt, und weil es außerdem den Satz zu einem bloß tautologiſchen machen würde. Ohne Vorausſetzung einer dem Prädicat entgegengeſetzten Potenz in dem Subjekt wären alle Ausſagen nur tautologiſche. Denn daß z. B. das Helle hell iſt, bedarf keiner Verſicherung. Was kann hell ſeyn als das ſeiner Natur nach Dunkle, d. h. was ohne Anziehung des an ſich Hellen dunkel ſeyn würde? Wovon kann man ſagen, daß es wiſſend iſt, als eben von dem Unwiſſenden? Denn das Wiſſende ſelbſt, das gar nichts anderes (keine entgegengeſetzte Potenz), alſo das rein Wiſſende iſt, kann eben darum nicht im eigenſchaftlichen Sinne wiſſend, d. h. ein Wiſſendes ſeyn, wie wir von dem, was das Seyende iſt, ſagen, es ſey eben, weil es dieß iſt, nicht ein Seyendes, nicht ſeyend im eigenſchaftlichen (oder anzüglichen) Sinn. Der Araber ſagt gegen alle ſonſtige Grammatik: homo est sapientem. Dieſer Accuſativ zeigt, daß bei ihm das Iſt ſo viel als potest bedeutet, denn das Verbum possum regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, den Accuſativ. Der Sinn iſt alſo: der Menſch trägt, er iſt nur Träger, nur Subjekt des weiſe-Seyns, er iſt nur inſofern weiſe, als er die

Potenz des entgegengesetzten Seyns in sich *als* bloße Potenz gesetzt hat, er *vermag* auf diese Art das weise-Seyn, er zieht es sich an als Prädicat, hat Gewalt über dasselbe; denn alles, was sich zu einem andern als Potenz oder Subjekt verhält, hat auch eine gewisse Gewalt über das, was es anzieht, nämlich eben die Gewalt, es anzuziehen und so es zu *seyn*, und es *nicht* zu seyn, d. h. es auszuschließen, zurückzustoßen. Dieß zur Erklärung des Ausdrucks: das Seynkönnende ist nicht mehr *Es selbst*, sondern es ist — das rein Seyende. Seine Besonderheit, oder besser: seine Eigenheit (nach dem griechischen ἰδιότης gebildet), seine Eigenheit ist gleichsam untergegangen oder aufgehoben, und kommt nicht mehr zur Sprache. Es ist also durch dieses Verhältniß *von* seiner Eigenheit, d. h. von sich selbst, erlöst und befreit. Nicht daß es völlig nichts wäre, denn es wird nur befreit von *dem* Antheil seines Wesens, der es außer sich selbst herausziehen würde, in dem zugleich allein seine Selbstheit, seine Eigenheit, sein es Unterscheidendes liegt, das, wodurch es *für sich* seyn **könnte**. Es wird also durch dieses Verhältniß zu dem rein Seyenden vielmehr von dem Zufälligen, dem nur nicht Auszuschließenden seiner Natur befreit. Denn sein Wesen ist, lauteres Seynkönnendes zu seyn, aber nicht um seyend, sondern eben *um* seyn Könnendes zu seyn. Seinem *Wesen* nach, *insofern* es als Wesen besteht, ist es *intransitives*, in sich selbst bleibendes Seynkönnendes. Aber von diesem intransitiven ist das transitive nur nicht auszuschließen; insofern eigentlich das nicht Gewollte, das Zufällige. Von diesem nur nicht Auszuschließenden, also Zufälligen seines Wesens, wird es befreit durch das Verhältniß zu dem rein Seyenden. Also es wird durch dieses Verhältniß vielmehr in sein wahres Wesen versetzt. Es ist jetzt lauteres Seynkönnendes, nicht im *Gegensatz* von Seyn (wie in seiner Zweideutigkeit), sondern so, daß das Seynkönnen ihm selbst das Seyn ist, daß es dieses Seynkönnen selbst sich zum Seyn macht, oder es als Seyn achtet. Durch das Seyende wird also das Seynkönnende in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, sich selbst *gleich-gesetzt* (der erste Anfang zur Gewißheit — zur Sicherheit), da es von Natur das sich selbst Ungleiche

seyn würde. Keine höhere Wonne für ein der Abweichung von sich selbst ausgesetztes Wesen, als sich selbst zurückgegeben, in sich selbst zurückgeführt zu werden. Wonne ist es jedem besseren Menschen, in sein eignes Inneres geführt zu werden; die wahre Freundschaft ist die, welche uns dieses gewährt. In dem herrlichen Monolog von Goethes Faust, wo dieser den höchsten Geist anruft und von diesem sagt: er habe ihm alles gegeben, warum er gebeten, und namentlich sagt:

Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen;

und dann ferner jene Worte hinzufügt, mit denen jeder der vergleichenden Zootomie Beflissene sich begeistern sollte:

Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen —

nachdem also Faust aller dieser Herrlichkeiten erwähnt, welche zu genießen der Schöpfer ihm Geist und Kraft verliehen, so ist es der schönste Zug dieses Selbstgesprächs, daß Faust über alle die Wonne, welche die Natur ihm gewährt, jene setzt, die er im eignen Inneren findet — indem er fortfährt:

Du zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

In sich selbst zurückgeführt, macht sich das Seynkönnende eben das nicht Seyn, nämlich das nicht äußerlich Seyn selbst zum Seyn, aber eben, indem es sich selbst als Nichts empfindet (nämlich als ein Nichts, als jenen gänzlichen Mangel des äußeren Seyns), ist es als dieses Nichts der Zauber (die Magie — dieses Wort ist nur eins mit unserem deutschen Macht, Möglichkeit, also mit Potenz) — als dieses Nichts ist es die Magie, die Potenz, die das unendlich Seyende an sich zieht, so daß es, ohne ein Seyn für sich anzunehmen, in dem rein Seyenden als in einem anderen Selbst sich selbst besitzt — nicht

als ein Seyendes, sondern eben als das unendlich Seyende. Es muß selbst nichts seyn, damit das unendlich, das überschwenglich Seyende ihm etwas werde. Gerade in der höchsten Ungleichheit ist die höchste Gleichheit, denn jedes ist — nur auf entgegengesetzte Art — das andere; in beiden ist, wie schon früher gezeigt, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit oder Ledigkeit seiner selbst: in dem Seynkönnenden, inwiefern es sich nicht will, weil es überhaupt nicht will, sondern im Nichtwollen, in der reinen Substantialität bestehen bleibt; in dem rein Seyenden, inwiefern es zwar will, ja reines Wollen ist, aber sich selbst nicht will, sondern nur das Seynkönnende will. Gerade, daß sie im reinen — nicht im theilweisen — Gegensatz miteinander stehen, daß jedes die reine Negation des anderen ist, das eine, indem es nicht außer, das andere, indem es nicht in sich ist, oder umgekehrt, jenes, indem es nicht Objekt, dieses, indem es nicht Subjekt von sich selbst ist, macht unmöglich, daß sie sich ausschließen. Denn z. B. zwei Seyende, deren jedes Subjekt und Objekt von sich selbst wäre, würden sich ausschließen, aber das reine Subjekt schließt das reine Objekt und das reine Objekt schließt das reine Subjekt nicht aus, und ein und dasselbe kann beide seyn. Gerade aus dem reinen Gegensatz folgt hier (um mich dieses Ausdrucks wieder zu bedienen) die höchste gegenseitige Annehmlichkeit.

Wie das Eine sich als das Seynkönnende zum Subjekt seiner selbst als des rein Seyenden hat, so hat eben dasselbe als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende zum Objekt. Ja das Eine ist seiner zweiten Bestimmung nach das rein Seyende nur, inwiefern es sich selbst als das Seynkönnende zu seiner Voraussetzung hat, nur dadurch ist es als das rein Seyende, als in einem zweiten Selbst, über sich selbst gehoben, denn es ist das rein Seyende oder unendlich Wollende nur, inwiefern es etwas hat, dem es sich geben, das es, weggehend von sich selbst und darum unendlich, wollen kann.

Absichtlich habe ich mich bei diesem Verhältniß etwas länger verweilt, denn durch dieses Urverhältniß sind alle folgenden bestimmt. Setzen Sie oder nehmen Sie als möglich an, daß jenes Seynkön-

nende irgend einmal zum Seyn hervortrete (wie und auf welche Weise dieß etwa geſchehen könne, ſehen wir freilich hier nicht — aber ſetzen Sie dieß als möglich), ſo wird auch alsdann jenes Seynkönnende nicht aufhören Subjekt des rein Seyenden zu ſeyn, wie wir denn auch in einem andern Zuſammenhang ſchon vorhergeſagt haben, daß es auch im wirklichen Seyn dennoch ſtets nur als das der Negation Unterliegende erſcheinen werde.

Ein und daſſelbe Weſen iſt uns alſo jetzt von der einen Seit Seynkönnendes, von der andern Seite rein Seyendes. Nun müſſen wir aber Folgendes überlegen. Als jedes von dieſen iſt es eine relative Negation des andern. Als Seynkönnendes iſt es Negation des Seyns, nicht abſolute, ſondern nur Negation des Seyns in ſich. Als das rein Seyende iſt es ebenſo relative Negation des Könnens. Es iſt inſofern — als jedes von dieſen einzeln oder beſonders betrachtet — eine Einſeitigkeit, als Seynkönnendes, weil es das Seyn, als rein Seyendes, weil es das Seynkönnen ausſchließt. Indem es nun aber als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende zum Subjekt macht, oder — damit man ſich dabei nicht etwa einen beſondern Akt vorſtelle — indem es als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende zum Subjekt hat, ſo iſt es als Seynkönnendes abgehalten, ſelbſt objektiv zu werden, indem es alsdann aufhört dem rein Seyenden Subjekt zu ſeyn. Aber eben dieſes Verhältniß zeigt uns, daß in keinem von beiden das wahre Ende, d. h. das, bei dem wir ſtehen bleiben könnten, wirklich gegeben iſt; wir ſehen, daß es weder als das eine noch als das andere das iſt, was es eigentlich ſeyn ſoll. Denn als das Seynkönnende iſt es vielmehr ausdrücklich geſetzt als das nicht ſelbſt oder um ſeiner ſelbſt willen Seyende, denn es iſt geſetzt als Subjekt des rein Seyenden. Als dieſes aber iſt es auch nicht das um ſeiner ſelbſt willen Geſetzte, ſondern es iſt nur geſetzt, um das erſte als Subjekt, in der Subjektivität oder Subjektion zu erhalten. Hier iſt alſo offenbar nicht ſtehen zu bleiben. Denn weder als das eine noch als das andere können wir es anſehen als das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, als das eigentlich Ziel des Wollens ſeyn kann oder ſeyn ſoll. Indem wir von dem Seynkönnenden

zu dem rein Seyenden fortgehen, wollen wir eigentlich weder das eine noch das andere, wir wollen ſchon ein Drittes, oder genau geſprochen, das, was ſeyn wird, als ein Drittes, nämlich als das, in dem es das um ſeiner ſelbſt willen Seyende iſt.

Was kann es denn nun aber als dieſes Dritte ſeyn? Wir haben ſchon gezeigt, daß es als jedes — als das Seynkönnende und als das rein Seyende eine Einſeitigkeit iſt. Dadurch nun, daß es ein und daſſelbe Weſen iſt, das das eine und das das andere iſt, dadurch hebt dieſes (das Eine nämlich) die Einſeitigkeit in ſich auf, es iſt von ſeiner Einſeitigkeit als das Seynkönnende dadurch befreit, daß es das rein Seyende iſt, und von ſeiner Einſeitigkeit als das rein Seyende dadurch, daß es auch das Seynkönnende iſt. Das Eine kommt alſo dadurch in die Mitte zu ſtehen als das vom einſeitigen Seyn und vom einſeitigen Können freie; da es aber von den beiden Einſeitigkeiten nur frei iſt, indem es beide vorausſetzt, d. h. ebenſowohl auch die beiden iſt (denn nähmen wir ſie in Gedanken hinweg, ſo würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was ſeyn wird, würde uns immer wieder zuerſt das unmittelbar Seynkönnende ſeyn), da es alſo das von beiden freie nur iſt, inwiefern es beide vorausſetzt, d. h. ſelbſt auch beide iſt, ſo iſt es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als dieſes Dritte nur zu beſtimmen iſt als das vom einſeitigen Können und vom einſeitigen Seyn freie.

Dieß iſt aber vor der Hand nur ein negativer Ausdruck. Um den poſitiven zu finden, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen.

Das Seynkönnende iſt ein einſeitiges, weil es nicht in das Seyn übergehen kann, ohne ſich ſelbſt als Potenz aufzuheben, weil alſo in ihm der Actus die Potenz und die Potenz den Actus ausſchließt. Wir können ſagen: abſolut geſprochen iſt es das — beides, Potenz und Actus, ſeyn Könnende (ſo daß ſein die Potenz oder das Seynkönnende Seyn ſelbſt wieder ein potentielles iſt, denn es iſt das Seynkönnende nicht ſo, daß es nicht auch das Gegentheil ſeyn könnte, und ſo iſt es das Seynkönnende ſelbſt nur möglicher oder hypothetiſcher

Weiſe, nämlich wenn es nicht in das Seyn übergeht — (ich bitte, dieß als bloße Nebenerläuterung anzuſehen) — alſo abſolut geſprochen iſt das Seynkönnende das — beides, Potenz und Actus, ſeyn Könnende, aber wenn es Potenz iſt, ſo kann es nicht Actus ſeyn, und wenn es Actus iſt, hört es auf Potenz zu ſeyn. Darin beſteht ſeine Einſeitigkeit. Das rein Seyende aber iſt ſogar nur Actus, d. h. es ſchließt die Potenz ganz von ſich aus, es iſt nicht wie das Seynkönnende natura anceps, es iſt das entſchieden, das rein und bloß Seyende, in dem keine Potenz iſt, und darin beſteht ſeine Einſeitigkeit. Das Dritte alſo, welches nach unſerer Beſtimmung das von beiden Einſeitigkeiten Freie iſt, kann nur das ſeyn, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Actus ausſchließt, nur dasjenige, das im Vergleich mit dem rein Seyenden im Seyn nicht aufhört Potenz zu ſeyn, ſondern Potenz bleibt, und im Vergleich mit dem Seynkönnenden nicht auf das Seyn verzichten muß, um Seynkönnendes oder um Potenz zu bleiben — kurz das Dritte iſt nur zu beſtimmen, als das zu ſeyn und nicht zu ſeyn erſt wirklich Freie, weil es im Wirken oder im Wollen nicht aufhört als Quelle des Wirkens, als Wille zu beſtehen, und daher, um Potenz oder um Wille zu ſeyn, nicht nöthig hat reines nicht-Wollen zu ſeyn. Oder — in einem andern Ausdruck — wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt beſtimmen, ſo iſt das Dritte das, was weder bloß dieſes, noch bloß jenes, ſondern das unzertrennliche Subjekt-Objekt iſt, das nämlich im Objektſeyn, wenn es ins wirkliche Seyn übergeht, nicht aufhört Subjekt zu ſeyn, und um Subjekt zu ſeyn, nicht aufgeben muß Objekt, d. h. ſeyend, zu ſeyn — das ſich ſelbſt nicht verlieren Könnende, das bei ſich Bleibende, kurz das als ſolches ſeyende Seynkönnende. Und dieſes erſt iſt das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch ſchon urſprünglich wollen.

Auch hier, im Fortgang zu dieſer dritten Beſtimmung, ſind wieder verſchiedene Erläuterungen nöthig.

Ich bemerke alſo:

1) daß wir auch mit dieſem Dritten noch immer über dem wirklichen

Seyn uns befinden (denn es wird auch hier von dem Seyn noch immer als einem zukünftigen geredet). Wir haben das Dritte bestimmt als dasjenige, welches, wenn es seyend ist, nicht aufhört Quelle des Seyns zu seyn. Also sind wir auch mit ihm noch über dem Seyn. Ich bemerke

2) daß auch das als solches seyende Seynkönnende nur wieder das Eine, eine dritte Bestimmung des Einen, nicht aber ein selbst-Seyendes ist. Wir haben mit den drei Begriffen nicht etwa drei außereinander Befindliche, deren jedes für sich ist, wir haben nicht 1 + 1 + 1, sondern immer nur eins gesetzt. Wir haben nicht drei Wesen, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das nur drei Ansichten — oder vielmehr, um dieß objektiv auszudrücken, wie es auch gemeint ist — Eines, das drei Angesichte, drei Antlitze gleichsam darbietet. Das bloß Seynkönnende und das als solches seyende Seynkönnende schließen sich nicht aus, das eine ist wie das andere, und da sich auch das bloß Seynkönnende und das rein Seyende nicht ausschließen (wie schon gezeigt), so schließen sich alle drei nicht aus, d. h. sie sind nicht drei für sich Seyende, sondern nur drei Bestimmungen Eines und desselben. Ein und dasselbe (numero unum idemque) ist das Seynkönnende, das rein Seyende und das als solches gesetzte Seynkönnende.

Das unmittelbar oder bloß seyn Könnende haben wir in Bezug auf das künftige Seyn bestimmt als das nicht seyn Sollende, das als solches seyende Seynkönnende aber als das seyn Sollende, dem gebührt zu seyn. Aber das nicht seyn Sollende, solang es nur dieses und nicht wirklich ist, ist dem seyn Sollenden nicht ungleich, sondern gleich, und daher im seyn Sollenden verborgen, es macht sich ihm erst ungleich, wenn es zum wirklichen Seyn übergeht, wie das Böse des Kindes noch im Guten verborgen ist und erst später aus diesem hervortritt, wobei ich jedoch bemerken will, daß dieses Beispiel nur analogisch zu verstehen ist, aber keineswegs berechtigen soll, das nicht seyn Sollende etwa als ein Princip des Bösen zu denken. Denn solang es in statu potentiae bleibt, ist es, wie gesagt, wie das seyn Sollende, tritt es aber aus diesem hervor, so ist es auch da noch nicht als das nicht seyn Sollende erklärt. Zwar haben wir schon bemerkt, vermöge des ursprünglichen

Verhältniſſes würde es auch im wirklichen Seyn der Negation unterliegen, und alſo negirt werden. Aber eben dadurch iſt es erſt als das nicht ſeyn Sollende erklärt, und erſt das als ſolches erklärte nicht ſeyn Sollende, wenn es ſich wieder ex statu potentiae erhebt, erſt dieſes iſt das Böſe zu nennen, woraus allein ſchon erhellt, daß das Böſe als ſolches erſt in der Creatur möglich iſt.

Eine dritte, unſern früheren Erläuterungen über das Verhältniß zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden entſprechende Bemerkung iſt folgende. Wir haben das Seynkönnende als Subjekt erklärt und alſo das rein Seyende in das Verhältniß zu ihm geſetzt, in welchem das Prädicat zu dem Subjekt gedacht wird. Das Subjekt aber iſt das Innere, das Prädicat das Aeußere. Nun aber, wie das Seynkönnende Subjekt des rein Seyenden, ſo iſt das Eine, inwiefern es das Seynkönnende und (+) das rein Seyende (minus A + plus A) iſt, Subjekt ſeiner ſelbſt als des unzertrennlichen Subjekt-Objekts — dieſes alſo iſt gleichſam das Aeußerſte, Offenbarſte des Weſens, das bloß Seynkönnende aber das Innerſte, Verborgenſte.

Die drei Begriffe ſind nur Beſtimmungen Eines und deſſelben, aber eben deßwegen iſt dieſes z. B. als Objekt nur beſtimmbar, inwiefern es zuvor als Subjekt beſtimmt worden, und als Subjekt-Objekt nur, inwiefern ſchon als Subjekt und als Objekt. Auch hieraus erhellt, daß die Differenz des Subjekts, des Objekts und des Subjekt-Objekts nicht eine ſubſtantielle iſt, ſondern eine bloße Differenz der Beſtimmung. Zwar iſt das unzertrennliche Subjekt-Objekt eigentlich das, was wir wollen, aber es läßt ſich nicht unmittelbar ſetzen, denn es iſt nur darum das im Seyn Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Seyn auch nicht ſich wollen kann. Aber das Erſte, das nichts vor ſich hat, wenn es ins Seyn übergeht, kann nur ſich wollen, es iſt das nur für ſich ſeyn Könnende, in beiderlei Sinn, nämlich das nur als Objekt ſeiner ſelbſt ſeyn Könnende, und das nur in der Abziehung von allem andern ſeyn Könnende. Dieß iſt aber ſchon dem Zweiten und noch mehr dem Dritten unmöglich, die nicht für ſich ſeyn und von dem, was ihre eigne Vorausſetzung iſt, ſich nicht trennen können.

In dem Dritten, das als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das nun wirklich zu seyn und nicht zu seyn Freie bestimmt worden, haben wir das, was wir wollen — also das wahre Ende, das, bei dem wir stehen bleiben können. Mit der dritten Bestimmung ist das, was seyn wird, vollendet, mit dieser Bestimmung haben wir es also als das in sich selbst Beschlossene, das Absolute erreicht, das letzte Wort im eigentlichen Sinn genommen, als id quod omnibus numeris absolutum est. Denn der Begriff des Absoluten ist gleich entgegengesetzt dem Begriff der leeren Ewigkeit und der leeren Unendlichkeit. Leere Ewigkeit nenne ich, in dem nichts von einem Anfang und einem Ende ist: aber in jenen drei Bestimmungen sind vielmehr Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß sie nicht außereinander, sondern ineinander sind. Von dem Begriff der leeren Unendlichkeit ist ebenso alle Endlichkeit ausgeschlossen; allein in jenen drei Bestimmungen ist das Absolute gegen sich selbst oder in sich selbst endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich ist; nirgends ein Unbegrenztes, sondern überall ein Begrenztes, ist es doch frei; denn es ist gefaßt und auch nicht gefaßt: gefaßt, inwiefern es ein durchgängig Bestimmtes, nicht gefaßt, inwiefern es keiner einzelnen Form oder Bestimmung so verpflichtet ist, daß es die anderen ausschlöße. Hier ist also auch der Begriff des einförmigen und leeren Seyenden vollends gänzlich beseitigt, an die Stelle desselben ist das gegliederte, in sich selbst zugleich mehrfache und einfache Seyende getreten. Von dem Parmenideischen Einen wurde gleich anfangs abgelenkt, inwiefern das Subjekt des Seyns gleich als das Seynkönnende bestimmt wurde, d. h. als Negation des Seyns gesetzt, der dann eine gleiche Negation des Könnens nothwendig entgegensteht. Das Erste, das wir setzten, ist schon = Einem, nicht = Allem, was hier ebensoviel bedeuten würde als = o. Das subjectum ultimum alles Seyns ist freilich mehr als nur Eines (unum quid), aber nicht dadurch, daß es im gewöhnlichen Sinn unendliche oder allgemeine Substanz, sondern dadurch, daß es Allheit ist (denn jede geschlossene und in sich geendete Mehrheit ist = Totalität = Allheit). Das, was seyn wird, das Subjekt alles Seyns, ist nothwendig

Allheit, aber nicht in einem materiellen Außereinander, nicht als 1 + 1 + 1, so daß diese Elemente sich als Theile des Einen verhielten. Denn der Theil ist immer ein vom Ganzen Verschiedenes, inwiefern angenommen wird, daß das Ganze mehr ist als dieser Theil, daß es mehr enthält als dieser, nämlich auch die andern Theile, welche dieser von sich ausschließt. Theile sind nur, wo gegenseitige Ausschließung. Aber eine solche Ausschließung findet hier eben nicht statt, sondern jedes ist das Ganze. Das Seynkönnende ist nicht außer dem Seyenden und nicht außer dem als solches gesetzten Seynkönnenden. Keines von diesen ist außer dem andern; was ich also betrachte, ist immer das Ganze. Der Theil, wenn man von einem Theil sprechen will, ist hier selbst das Ganze und nicht weniger als das Ganze, und umgekehrt ist das Ganze nicht mehr, als jeder Theil auch ist. Dieß ist aber der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geistigen ist der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang ist eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang, wie Christus den Geist beschreibt, indem er ihn mit dem Wehen des Windes vergleicht: Der Wind wehet, wo er will (d. h. jeder Punkt ist ihm gleichgültig), und du höreſt ſein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt, d. h. du kannſt in ihm den Anfang nicht von dem Ende trennen, er ist überall Anfang und überall Ende, jeder Punkt seiner Bahn kann als Anfang und kann als Ende betrachtet werden. Wenn demnach eine solche Einheit, als wir in „dem was seyn wird" gesetzt haben, nur in einem Geist denkbar ist, so haben wir damit gewonnen, daß „das was seyn wird" Geist ist, und zwar — als Allheit — der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist.

Mit dem Begriff des Geistes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein.

Zwölfte Vorlesung.

Unser ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was vor und über dem Seyn ist. Doch konnten wir dieses vorerst nur in Bezug auf das Seyn — als das, was seyn wird — betrachten. Dieß hat uns successiv auf die Begriffe des reinen Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden geführt. Diese drei Begriffe verhielten sich soweit als nothwendige Bestimmungen dessen, was seyn wird, wenn nämlich dieses als solches festgehalten und gesetzt, wenn es gegen seine eigne Zukunft festgestellt werden soll, daß es nicht ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Ueberstürzendes und auf diese Weise sich Verlierendes sey. Aber es zeigte sich, daß jene drei sich nicht in einem materiellen Außereinander denken lassen, sondern nur als Bestimmungen eines Geistes. Das, was seyn wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was seyn wird, als solches gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich umkehrt. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines künftigen Seyns, er muß vor allem als selbst Seyendes bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten. — Bisher allerdings

galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns. Das Seynkönnende als solches ist unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seyns, auch das rein Seyende enthält in sich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seyns. Das rein Seyende ist das nur mittelbar — aber doch das mittelbar auch seyn Könnende; denn es ist leicht vorauszusehen, daß, wenn das unmittelbar Seynkönnende, von welchem wir sagten, es sey dem rein Seyenden Grund, Subjekt — wenn dieses aus dem angenommenen Verhältniß herausträte und ein selbst Seyendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seyende in statum potentiae setzte, wo es sich dann also ebenfalls als ein Seynkönnendes verhielte. Durch seinen Bezug auf das Seynkönnende war also alles auch Seynkönnendes. Insofern verhielten sich unsere drei Begriffe insgesammt als Potenzen eines künftigen möglichen Seyns. Aber in dem vollendeten Geist können sie nicht mehr als solche betrachtet werden. In dem vollendeten Geist ist das unmittelbar Seynkönnende nicht mehr Seynkönnendes, es wird, wie wir früher erklärten, des Zufälligen an ihm, d. h. eben des Seynkönnens im transitiven Sinn, entbunden, und so sind also, in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seyns, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — eher als sie), Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. — Um aber diese Umkehrung aus einem allgemeinen Gesichtspunkt zu zeigen, so bemerke ich, daß unser Philosophiren bis jetzt durchaus

nur ein hypothetisches war. Wenn es ein Seyn gibt, so ist das Seyende selbst ein nothwendiger Gedanke. In seinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber ist es das unmittelbar Seynkönnende u. s. f. (denn ich will nicht diese ganze Reihe von Bestimmungen wiederholen), aber diese ganze Folge, wie Sie selbst sehen, beruht auf der Voraussetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke des Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich nothwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seyende begründet sey, ist vielmehr dieses abstrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seyende kommen kann. Nun steht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann sagen, die Philosophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieser Zweifel bezieht sich immer nur auf dieses wirkliche, auf das bestimmte vorliegende, wie z. B. diejenigen Philosophen, die man Idealisten zu nennen pflegt, die reelle Existenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieses Zweifels hat, vernünftiger Weise, immer nur den Sinn, ob dieses Wirkliche, z. B. ob das Körperliche, das wahre Wirkliche sey, im Grunde setzt also dieser Zweifel das wahre Wirkliche selbst voraus, er will sich nur nicht das bloß scheinbare für das wahre geben lassen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen den Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, so würde der Anhänger des Parmenides z. B. seine eigne Voraussetzung, die Voraussetzung des abstrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abstrakten

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz iſt alſo die Vorausſetzung der Philoſophie immer nicht irgend ein Abſtraktes, ſondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieſes letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien geſucht werden, die ſelbſt bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns ſind — dieſes Wirkliche kann eben nur der Geiſt ſeyn. Der Geiſt iſt die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten iſt, die dieſe Möglichkeiten nicht vor ſich, ſondern nach ſich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er ſie nach ſich. Denn in ihm ſelbſt ſind ſie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an ſeiner Wirklichkeit (nicht als ſelbſt wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht ſeines, ſondern eines andern, von ihm verſchiedenen Seyns, ſind ſie nur, inwiefern ſie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten ſie erſt nach der Hand, ex post oder post actum hervor.

Jene Möglichkeiten ſind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geiſtes oder ſeines Seyns (denn nicht weil ſie ſind, iſt Er, ſondern umgekehrt, weil Er iſt, ſind ſie), ſondern Principien ſind ſie des Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabſichtet worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das ſind ſie in der That; ſie ſind die eigentlichen Anfänge, ἀρχαί, des ſämmtlichen gewordenen Seyns. Es iſt natürlich, daß die Philoſophie zuerſt und vor allem dieſer unmittelbaren Principien des Seyns ſich verſichere. Ihre Abſicht iſt, überhaupt das Seyn, welches ſeine Begreiflichkeit nicht in ſich ſelbſt hat, weil es gleich als ein nicht-urſprüngliches ſich darſtellt — überhaupt dieſes Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieſer Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erſte Wahrnehmung iſt, gewiſſe unmittelbare Principien des Seyns zu unterſcheiden, die in dem übrigens verſchiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieſelben erſcheinen. Die ganze erſte Periode der griechiſchen Philoſophie ging großentheils damit hin, dieſe Principien aufzuſuchen. Die neuere hat ſich nur langſam dahin erhoben, dieſe Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufaſſen. Denn z. B. wenn Carteſius die ganze Welt auf Materie und Denken als abſolute Gegenſätze reducirt, ſo war weder

die Materie noch das Denken eine wahre ἀρχή, ein reines principium des Seyns. Daſſelbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Subſtanz des Spinoza, wie von der Vorſtellkraft, welche Leibniz als einziges Princip ſowohl der materiellen als der geiſtigen Welt aufſtellte. Die übrige Philoſophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrſchende, gab das Forſchen nach dieſen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiß die erſte Aufgabe iſt, das Seyn erſt auf ſeine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der ſinnloſen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchſten Urſache ſelbſt gelangen zu können. Das Vermittelnde zwiſchen dem empiriſchen Seyn und der höchſten, d. h. eigentlichen, Urſache (denn die Mittelurſachen werden bloß uneigentlich ſo genannt) ſind eben die ἀρχαί, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derſelben hatte die neuere Philoſophie bloße Begriffe als ſubjektive Vermittlungen. Es ſchien ihr genug, wenn ſie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelſt ſolcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingeſtellt blieb und gewiſſermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie ſie objektiv zuſammenhangen mögen.

Da ich hier der bloßen Verſtandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philoſophie zu der höchſten Urſache aufſteigen zu können meinte, ſo will ich bei dieſer Gelegenheit bemerken, daß man unſere Principien des Seyns gänzlich mißverſtehen würde, wenn man ſie als bloße Kategorien betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seynkönnende nennen, ſey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, ſelbſt auf das einzelnſte concrete Ding anwendbare Begriff der Möglichkeit. Was wir das rein Seyende nennen, ſey die Kantſche Kategorie der Wirklichkeit, das ſeyn Sollende ſey der allgemeine Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit. Allein dieß wäre ein völliger Mißverſtand. Jenes Seynkönnende iſt nicht der allgemeine, auf das Concrete insgeſammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es iſt vielmehr ſchlechterdings nichts Allgemeines, ſondern im Gegentheil ein höchſt Beſonderes; es iſt jene eine, ihres Gleichen nicht

kennende Möglichkeit, die Möglichkeit κατ' ἐξοχήν, die Unmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seyns, ist.

Mit bloßen allgemeinen Verstandesbegriffen glaubte die frühere Philosophie das Verhältniß zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniß für unsere Erkenntniß bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlaß, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensetzte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst concretes ist, konnte man nicht sagen, daß in dieser Unterscheidung ein wahres Princip des Seyns gegeben sey. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen ἀρχάς. Denn indem sie zeigte, daß im wirklichen Seyn weder ein rein Objektives noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an dem, was im Ganzen als Objektives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjektive einen wesentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives sey, daß also Subjektives und Objektives in nichts auszuschließen seyen, so waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαῖς befreit, und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem bloßen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die sich seit Carteſius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem

ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philoſophie, indem ſie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geiſtigen Welt fortgehender Proceß, deſſen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven ſind, worin dieſes ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächſte Schritt zur abſoluten Urſache offen ſtand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende beſtimmt werden konnte.

Es iſt alſo immer ſchon etwas, dieſe Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar ſo, daß man zugleich ihrer Vollſtändigkeit ſich verſichert und erkennt: dieſe ſeyen die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es ſeyen in ihnen wirklich alle Verhältniſſe gegeben, die das, was vor und über dem Seyn iſt, zum Seyn haben kann. Das Nächſte am Seyn kann nur das unmittelbar Seynkönnende ſeyn, d. h. was, um zu ſeyn, nichts bedarf als zu wollen, was daher inſofern ſchon als Wille, nur noch ruhender, beſtimmt iſt. Dieſem zunächſt läßt ſich nur noch das bloß mittelbar ſeyn — ſeyn und alſo auch wollen — Könnende denken, von dem ſich leicht zeigen läßt, daß es ſeiner Natur nach nur das rein Seyende ſeyn könne, das ein wirklich Seyendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur ſofern es in potentiam geſetzt wird, das alſo ein ſolches vorausſetzt, von dem es in potentiam zu ſetzen, als das rein Seyende zu negiren iſt. Außer dieſen beiden — als nur durch beide zu Vermittelndes, das eben darum nur als Drittes in das Seyn kommen kann, läßt ſich dann nur noch denken das als das rein Seynkönnende — als lautere Freiheit gegen das Seyn — ins Seyn Kommende, was weder dem Erſten möglich iſt (denn dieſes hört im Seyn vielmehr auf Potenz zu ſeyn), noch dem Zweiten, das im wirklichen Seyn vielmehr ſich zum rein Seyenden wiederherzuſtellen und als Potenz aufzuheben ſucht. Es läßt ſich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß dieſe drei Potenzen des Seyns nur in Einem und demſelben ſich denken laſſen. Denn z. B. das rein Seyende iſt nur zu denken als Negation des Könnens, dieſe Negation des Könnens läßt ſich aber nur begreifen als zweite Beſtimmung

einer Substanz oder eines Subjekts, das seiner ersten Bestimmung nach schon Können ist; und ebenso ist die dritte Potenz nur zu denken als Negation des einseitigen Könnens und des einseitigen Seyns. Auch diese Doppelnegation aber ist nur möglich als dritte Bestimmung eines Subjekts, das früheren Bestimmungen nach schon einseitiges Können und einseitiges Seyn ist. Es ist also Ein Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d. h. es kann selbst nur Geist seyn. Durch die Mehrheit der ἀρχῶν also war vermittelt, daß wir von der bloß substantiellen und abstrakten Einheit des Parmenides zu einer geistigen gelangten. Bis zu diesem Punkt war aber unsere ganze Entwicklung eine bloß hypothetische. Wenn ein Seyn entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Seyn? Die erste Wirklichkeit ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Seyn ist (beides ist eins), so muß jener Geist seyn; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Seyn ist oder seyn soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein Grund von dem Seyn dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dieß eben ist nicht der Fall, denn es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß keine Vernunft und kein vernünftiges Seyn, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Seyn

iſt. Der Grund, oder richtiger geſprochen, die Urſache der Vernunft iſt alſo vielmehr ſelbſt erſt in jenem vollkommenen Geiſt gegeben. Nicht die Vernunft iſt die Urſache des vollkommenen Geiſtes, ſondern nur, weil dieſer iſt, gibt es eine Vernunft. Damit iſt allem philoſophiſchen Rationalismus, d. h. jedem Syſtem, was die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerſtört. — Nur weil ein vollkommener Geiſt iſt, iſt eine Vernunft. Dieſer ſelbſt aber iſt ohne Grund, ſchlechthin, weil er Iſt. Aber daraus folgt nicht, wie man zu ſagen pflegt, daß er abſolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (poſitive) Philoſophie iſt eben nichts anderes als der Erweis dieſes abſoluten Geiſtes. Er hat kein Prius, ſondern iſt ſelbſt das abſolute Prius, und alſo iſt von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener Principien des Seyns (wie wir ſie nannten) gleichſam als Stufen und Sproſſen bedienten, zu ihm zu gelangen, ſo mußten wir doch am Ende einſehen, daß ſie dieß nur für uns waren, und auch nur zu einem propädeutiſchen (didaktiſchen) Zweck, daß aber objektiv, d. h. vom Standpunkt jenes Geiſtes ſelbſt, betrachtet, das Verhältniß ſich umkehrt und dieſe Principien vielmehr die Folge, das Poſterius von ihm ſind[1]. Der abſolute Geiſt kann alſo zwar durch

[1] Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philoſophie dem Vortrag der poſitiven Philoſophie unmittelbar ſelbſt vorausgeht, die letztere nicht erſt die Principe des Seyns zu ſuchen hat, da ſie ja in jener ſchon gegeben ſind, wie denn der Verfaſſer nach hierüber hinterlaſſenen Andeutungen bei der Herausgabe dieſes Theils ſeines Syſtems wirklich die Abſicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, „das Seyende" conſtituirenden Begriffe hier nicht aufs Neue und beſonders wieder aufzuſtellen, und ebenſo auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, ſondern einfach auf die Darſtellung der reinrationalen Philoſophie und auf die den Uebergang zur poſitiven Philoſophie bereitenden Vorträge (incl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbeſondere zu verweiſen, und ſo das Ganze als durch das Vorhergehende bewieſen zu behandeln. Man ſieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philoſophie nicht vorausſetzenden) Darſtellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwiſſenſchaft ſich darauf zu beſchränken hätte, mittelſt der Debuktion der Elemente, der Urſtoffe des Seyenden zu dem, was das Seyende Iſt, (dem Seyenden ſelbſt) zu führen, ſie ſelbſt nur eine didaktiſche, ſubſtruirende Aufgabe innerhalb der poſitiven Philoſophie zu erfüllen hätte, aber keine

dieſe Principien, aber er kann durch ſie nicht als durch ſein prius, ſondern nur als durch ſein posterius bewieſen werden, d. h. er kann überhaupt nur a posteriori erwieſen werden. Dieß darf freilich (wie ſchon in der Einleitung[1] gezeigt worden) nicht in dem Sinn verſtanden werden, in welchem man ſonſt wohl auch den phyſikotheologiſchen Beweis einen Beweis Gottes a posteriori genannt hat. In dieſem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Naturein-richtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und intelligenten Urheber der Dinge geſchloſſen. Hier ſucht man alſo vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philoſophie wird der vollkommene Geiſt vielmehr dadurch erwieſen, daß von ihm als prius zu ſeiner Folge, nämlich zu ſeinen Werken und Thaten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem phyſikotheologiſchen Beweis wird die Welt zum prius des Beweiſes gemacht, Gott alſo zum posterius. Hier dagegen iſt umgekehrt der vollkommene Geiſt das prius, von dem aus man zur Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt ſich, was ich ſchon früher geſagt habe: die poſitive Philoſophie ſey in Anſehung der Welt Wiſſenſchaft a priori, ganz von vorn anfangende, alles gleichſam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Anſehung des vollkommenen Geiſtes aber Wiſſenſchaft a posteriori.

Das Princip der Philoſophie iſt eben ihr Gegenſtand; inſofern kann man ſagen: das Princip der Philoſophie liegt in ihrem Ende. Denn ſie iſt nichts anderes als die Realiſirung ihres Princips. Es iſt alſo auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erſte und Höchſte den vollkommenen Geiſt zu ſetzen, wenn man nachher von ihm aus nicht

Wiſſenſchaft für ſich, keine alles in ihren Kreis ziehende, univerſelle Wiſſenſchaft, d. h. keine Philoſophie ſeyn könnte, wie es die rein-rationale iſt. — Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Principe noch eine andere (bei dem Vortrag über Philoſ. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darſtellung exiſtirt, in welcher die Principe nicht zuerſt für ſich oder von ſich aus, ſondern unmittelbar von Gott (A[a]) aus deducirt ſind, ein Verſuch, der im nächſten Bande mitgetheilt werden ſoll. D. H.

[1] S. oben S. 130, Anmerk. 1.

weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philosophie ist auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurtheilen, den sie macht, um ihr Princip zu begründen, ihre Stärke zeigt sich in dem, was sie mit ihrem Princip zu machen versteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefaßte Meinung, es sey unmöglich, diesen Weg zu finden, das Seyn als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch ein vernünftiges Seyn, ein wahrer κόσμος seyn kann, — nur die Unfähigkeit, sage ich, in der man sich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weise die Schranken seiner eignen Subjektivität auf den menschlichen Geist überhaupt übertragend, den menschlichen Geist selbst glaubte, dieses Ziel zu erreichen, hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch zeigt, der hat den vollkommenen Geist als Princip der Philosophie erwiesen. Wir sind jetzt eben im Begriff, diesen Weg zu betreten.

Im absoluten Geist müssen sich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als Potenzen dieses Seyns, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können sie sich als Potenzen des von ihm verschiedenen Seyns darstellen. Sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Hinauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Seyn), sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, sondern als Er selbst. Es ist leicht einzusehen, daß der absolut freie Geist nothwendig zugleich der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürfende, d. h. daß er absolute Allheit seyn muß. Aber diese Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d. h. bloß auf ihn selbst sich beziehende, seyn, weil, wenn diese Allheit als eine solche in ihm wäre, die sich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verschiedenes) Seyn bezöge, schon darin gewissermaßen eine Nöthigung liegen würde aus sich selbst herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch absolut freie Geist kann nur derjenige seyn, der

über jedes besondere Seyn hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer sich strebend oder gezogen, keines außer sich bedürftig, sondern in sich beschlossen und vollendet, eine wahre Allheit ist. Diese Allheit ihrer *inneren* oder positiven Bedeutung nach stellt sich nun auf folgende Weise dar.

Der vollkommene Geist ist 1) der an sich seyende Geist: demnach zunächst überhaupt der *seyende*, wo also von einem über ihn selbst hinausgehenden Seyn gar nicht die Rede ist, der selbst schon seyender Geist ist. In specie aber ist er unmittelbar oder zuerst der an sich, d. h. der nicht von sich weg, nicht als Objekt von sich seyende Geist. Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken. Der Mensch begreift wohl noch das, wozu er durch eine Bewegung seines Denkens gelangen kann, aber dieser erste Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa sagen: das hier Gemeinte sey der vollkommene Geist als *reines* Selbst, in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also (wenn Wissen dem Seyn entgegengesetzt wird) gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Seyn ist, das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Seyn, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er *schweigt*, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenstand in anderem Erkennen, indem man aus sich herausgeht, sondern vielmehr im an-sich-Halten, im selbststill-Stehen, und wenn man einer gewissen Klasse von indischen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche sie der höchsten Contemplation oder Beschaulichkeit sich fähig zu machen suchen, auch eine besondere Praxis hinsichtlich des Athem-Einziehens oder an-sich-Haltens vorkommt, wenn man diesen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden soll, zuschreiben wollte, so müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieser vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man sich

jenes Tiefſten und Innerſten und gleichſam Abgeſchiedenſten in der Gottheit verſichere, das in der That nicht in einer Expanſion oder Exſpiration, ſondern nur in der höchſten Attraktion (Zurückziehung) und gleichſam einer abſoluten Inſpiration des Denkens gefunden und gewiſſermaßen empfunden wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es ſich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm ſelbſt überlaſſen bleiben, ſich des Geiſtes in ſeinem reinen an ſich Seyn zu verſichern.

Der vollkommene Geiſt iſt aber nicht bloß der an ſich ſeyende (denn er iſt Allheit); er iſt 2) der für ſich ſelbſt ſeyende Geiſt.

Eh ein Weſen für ſich, d. h. als Objekt von ſich ſelbſt, da iſt, muß es an ſich da ſeyn. Der für ſich ſelbſt ſeyende, d. h. der als Objekt von ſich ſeyende Geiſt ſetzt den an ſich ſeyenden Geiſt voraus. Er iſt der für ſich ſeyende Geiſt heißt eben: er iſt der für ſich als den an ſich ſeyenden — ſeyende.

Wie der an ſich ſeyende Geiſt nicht für ſich iſt, ſo iſt der für ſich ſelbſt ſeyende Geiſt nicht an ſich. Er iſt vielmehr der außer ſich, von ſich weg ſeyende Geiſt. Wenn der Geiſt als der an ſich ſeyende das abſolut Innerliche, Verborgene und gleichſam Unſichtbare ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt eben dieſer, als der für ſich (d. h. für den an ſich ſeyenden) — ſeyende, das Aeußere, relativ gleichſam Sichtbare des Geiſtes.

Es iſt leicht einzuſehen, daß in dieſer Geſtalt des Geiſtes, wie wir ſie nennen mögen, kein eigner Wille iſt. Die Natur des für ſich ſeyenden Geiſtes iſt eben nur, für ſich, d. h. für den an ſich ſeyenden zu ſeyn, ſich dieſem ganz zu geben. Sowie wir von der andern Seite ſagen können, die Natur des an ſich ſeyenden Geiſtes ſey, nur derjenige zu ſeyn, für den der andere da iſt. Einer vergißt ſich gleichſam im andern. Keiner von beiden iſt, ſo zu ſagen, um ſeiner ſelbſt willen: der an ſich ſeyende iſt nur, um ſich als den für ſich ſeyenden zu haben, der für ſich (alſo nicht an ſich) ſeyende iſt nur, um ſich dieſem (dem an ſich ſeyenden) zu geben. Es iſt leicht einzuſehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das ſich gebende, das

offenbare, das außer ſich, von ſich weggehende Seyn verſteht, daß alsdann der für ſich ſeyende Geiſt der rein ſeyende iſt, und in dem gar nichts von einem nicht-Seyn iſt. Er iſt, der ganz und bloß Seyn iſt. Bleibt man bei dieſer Bedeutung des Seyns ſtehen, ſo folgt, daß in demſelben Sinn der an ſich ſeyende Geiſt eine abſolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn iſt, aber das nicht Seyn in dieſem Sinn iſt nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an ſich ſeyenden Geiſtes iſt nur das verborgene, das, wie wir früher ſagten, ungegenſtändliche, das in ſich ſelbſt zurückgezogene, lediglich in ſich ſeyende, bloß weſende Seyn. Wir bedienten uns von dem an ſich ſeyenden Geiſt ſchon des Ausdrucks, er ſey in abſoluter Selbſtentſchlagung, d. h. eben in abſoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er iſt in dieſer, weil er nur reines Selbſt, bloß Er ſelbſt, gleichſam ein Subjekt ohne alles Prädicat iſt. Eben dieſe reine Selbſtheit ſtellt ſich als abſolute Unſelbſtigkeit dar. Denn ſelbſtig iſt das Selbſt, das ſich geltend macht, ſich ein Prädicat ſucht oder verſchaffen will. Die nämliche Unſelbſtigkeit, nur auf andere Art, iſt aber in dem für ſich ſeyenden Geiſte, indem er, ſelbſt gleichſam ohne Selbſt, ſein Selbſt in dem an ſich Seyenden hat, für den allein er da iſt. Es iſt eine vollkommene gegenſeitige Selbſtvergeſſenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten iſt alſo eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an ſich und der für ſich ſeyende Geiſt, jeder iſt in ſich unendlich, obgleich ſie gegeneinander endlich ſind, indem der eine nicht der andere iſt.

Wir können nun aber auch bei dem Geiſt in ſeiner zweiten Geſtalt als bloß für ſich (und daher nicht an ſich) ſeyenden Geiſt nicht ſtehen bleiben. Denn in jeder von beiden Geſtalten iſt eine relative Negation deſſen, was in der andern Geſtalt geſetzt iſt. Das Vollkommene iſt erſt erreicht, wenn das, was in beiden getrennt, in Einem — vereinigt iſt. Der vollkommene Geiſt iſt alſo 3) der im an ſich oder Subjekt-Seyn für ſich ſeyende, der als Subjekt ſich ſelbſt Objekt ſeyende, ſo daß er — nicht wie zuvor in zwei getrennten Geſtalten, in der einen nur an ſich, in der andern nur für ſich, in der einen nur Subjekt,

in der andern nur Objekt, sondern in einer und derselben Gestalt, also unzertrennlicher Weise, und ohne wirklich zwei seyn zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewußt ist und sich selbst hat, gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu seyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der ganz Subjekt und ganz Objekt ist, ohne Vermischung und ohne daß die zwei sich gegenseitig beschränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zusammentreffenden Bestimmungen, des bloßen an sich- und des bloßen für sich-Seyns vereinigen sich im Begriffe des bei sich Seyns. Das bei sich Seyende ist nicht das nothwendig an sich Seyende, gar nicht von sich weg seyn Könnende, und es ist ebensowenig das nothwendig und nur von sich weg Seyende, gar nicht an sich seyn Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg — seyn, von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger an sich zu seyn, und das umgekehrt an sich ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können, wie der menschliche Geist. Die Folge ist also jetzt diese: der vollkommene Geist ist a) der nur an sich seyende Geist, b) der nur für sich seyende Geist, welcher abstrakt (d. h. ohne Bezug auf den an sich seyenden) nur der außer sich seyende seyn kann, weil er nicht für sich als sich, sondern nur für den an sich seyenden da ist, c) der bei sich selbst seyende Geist, der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sey der vollkommene Geist. Dieß heißt aber nur so viel: in diesem letzten sey der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den andern setzen. Denn — 1) der Geist kann unmittelbar nur der an sich seyende seyn, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seyende (denn, was für sich seyn soll, muß erst an sich seyn), und nur indem der Geist der an sich und der für sich seyende schon ist, ist er gleichsam genöthigt,

in einer dritten Gestalt zugleich der an sich seyende und der für sich seyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt seyn, oder wenn er nichts vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt und Objekt in Einem zu seyn, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines Objekt zu seyn — jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu seyn. 2) Wäre es auch eine Möglichkeit, den Geist unmittelbar zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam machtlos, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem Seyn außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch in dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, der, der seyn wird, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für sich völlig impotent. — Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht Eines seyn muß. Dieß erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer sich seyenden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine Art des Seyns erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an diese nicht gebunden seyn, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des Seyns ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sey der als solcher seyende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß an sich seyende ist, kann er eben darum nicht der als solcher seyende seyn, denn dieses „als" drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich als dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem als, z. B. in dem als A seyn — liegt also immer

nicht das bloße A *seyn*, sondern das *als* A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allem ist aber in dem bloßen an sich Seyn das Gegentheil. Das bloße An-sich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es ist gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Seyn mit *als* verbunden bedeutet immer gegenständliches Seyn. Der bloß an sich seyende Geist ist also der nicht — *als* solcher seyende (ein wegen der Folge sehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenständlich seyende Geist (die zweite Gestalt) ist nicht bloß der nicht *als solcher*, sondern sogar der *nicht* = als solcher (denn er ist der außer sich seyende Geist). Der Geist in der dritten Gestalt ist erst der als solcher seyende Geist. Dieser ist zugleich der nicht nicht Geist seyn könnende. Aber eben darum ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seyns *gebundene* — d. h. er ist nicht der absolute Geist; denn der absolute Geist geht über jede Art des Seyns hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Seyn wieder freie Geist; *ihm* ist auch das *als*-Geist-Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; — dieß — auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte — deren Gedanke erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir *sind* nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.

Also der vollkommene Geist wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als solcher seyende, d. h. wenn er bloß jene dritte Gestalt, wäre. Der vollkommene Geist ist über allen Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transscendenz.

Der vollkommene Geist ist daher nur der, welcher 1) der *an sich*

ſeyende Geiſt, 2) der für ſich ſeyende Geiſt, 3) der im An-ſich für ſich ſeyende Geiſt iſt. Schon darin, daß wir dieſen auch erklärt haben für den als ſolchen ſeyenden Geiſt — ſchon darin liegt es, daß erſt mit dieſer Beſtimmung das wahre Ende, alſo auch der vollendete Geiſt erreicht iſt. Denn das wahre Ende iſt immer nur erreicht, wenn der Anfang von ſeiner Negativität befreit, aus ſich ſelbſt herausgebracht und objektiv geſetzt iſt. Nun iſt der Geiſt in ſeiner dritten Geſtalt wieder der an ſich ſeyende Geiſt, nur der im an-ſich-Seyn zugleich für ſich ſeyende Geiſt. Alſo dieſe dritte Geſtalt iſt nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv geſetzte Anfang; der als ſolcher ſeyende Geiſt iſt nur das über ſich ſelbſt gehobene, nur das hinausgeſetzte Tiefſte.

Der ſich ſelbſt beſitzende Geiſt iſt wieder, was der Anfang iſt, nämlich der an ſich ſeyende Geiſt, nur als der zugleich für ſich ſeyende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Weſen ſich vollendet, alſo auch die Momente des ſich-Vollendens des Geiſtes ſind: 1) reines an ſich ſeyn, 2) von ſich hinweggehen — außer ſich ſeyn, 3) in ſich ſelbſt zurückkehren, ſich als reines Selbſt wieder gewinnen, ſich ſelbſt beſitzen. Nur was aus ſich ſelbſt gekommen, kann zu ſich kommen, und hat nun erſt wahrhaft und wirklich ſich ſelbſt. Derſelbe Geiſt, der in der erſten Geſtalt reines, ſich ſelbſt nicht wiſſendes An-ſich iſt, geht in der zweiten aus ſich, aber eben dadurch (alſo durch dieſe zweite als die vermittelnde) in ſich, und iſt nun erſt vollendeter Geiſt. Nur durch Wiedereinkehr in ſich ſelbſt kann ein Weſen ſich ſelbſt beſitzendes ſeyn, und nur im ſich-ſelbſt-Beſitzen iſt es vollendet.

Der Geiſt in ſeinem an-ſich-Seyn iſt das reine Centrum, reines Subjekt ohne alle Aeußerlichkeit, der Geiſt in ſeinem für-ſich- (als Objekt-) Seyn iſt excentriſch oder peripheriſch, der im an-ſich-Seyn für ſich ſeyende, und daher auch umgekehrt im für-ſich- (oder im Objekt-) Seyn an ſich ſeyende Geiſt iſt das excentriſch geſetzte Centrum, oder umgekehrt das als Centrum geſetzte Excentriſche oder Peripheriſche. Und ſo hätte ich Sie denn, indem mit der dritten Geſtalt der Geiſt vollendet iſt, auf die einfachſte und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche

Weiſe in der That zu der höchſten Idee der Philoſophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die erſte ſchließt ſich unmittelbar an das eben Geſagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder — in dem vollkommenen Geiſt — Anfang und Ende unterſchieden. — In der That ohne Anfang und ohne Ende ſeyn iſt nur Unvollkommenheit, nicht, wie man ſich vorſtellt, Vollkommenheit. Ein Geiſteswerk z. B., das weder Anfang noch Ende hat, iſt gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene iſt das in ſich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, ſowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter die höchſten Vollkommenheiten Gottes dieſe ſetzen, daß er ohne Anfang und Ende ſey, ſo darf dieß nicht als eine abſolute Negation verſtanden werden. Der wahre Sinn (wie ich ſchon in einem früheren Vortrag[1] bemerkt habe) kann nur dieſer ſeyn, daß Gott ohne Anfang ſeines Anfangs und ohne Ende ſeines Endes ſey, daß ſein Anfang ſelbſt nicht angefangen habe, und ſein Ende nicht ende, d. h. nicht aufhöre Ende zu ſeyn, daß jener ein ewiger Anfang, dieſes ein ewiges Ende ſey. So iſt alſo der Geiſt in ſeinem bloßen an-ſich-Seyn der ewige Anfang, der Geiſt in ſeinem als-ſolcher-Seyn das ewige Ende ſeiner ſelbſt, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende iſt, der vollkommene Geiſt.

Obwohl wir nun aber — und dieß iſt eine zweite nothwendige Erläuterung — obwohl wir in dem vollkommenen Geiſt Anfang und Ende (wo beide ſind, verſteht ſich das Mittel ſchon von ſelbſt) geſetzt haben, ſo müſſen wir nichtsdeſtoweniger bemerken, daß dieß nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müſſen wir ſagen: es ſey in ihm nil prius, nil posterius — nämlich der Anfang iſt mit dem Ende und das Ende mit dem Anfang geſetzt. Der vollkommene Geiſt iſt nicht ſo zu denken, als würde er aus den drei Geſtalten ſucceſſiv zuſammengeſetzt, als wäre er zuerſt der an ſich ſeyende, dann der für ſich-, und zuletzt der im An-ſich-für ſich ſeyende. So verhält es ſich nicht, ſondern, weil keine der drei

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 42. 43. D. H.

Geſtalten ohne die andere etwas iſt, ſo iſt wie mit einem Zauberſchlag — wie im Nu oder im Blitz — das Ganze geſetzt. Dieß verhindert nicht, daß innerhalb dieſes magiſchen Kreiſes Anfang, Mittel und Ende ſey. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft ſich eine dritte nothwendige Erläuterung — dieſe: daß der vollkommene Geiſt nicht etwa als ein Viertes — außer den Dreien noch beſonders vorhandenes — gedacht werden darf. Der Geiſt iſt auf keine Weiſe außer den Dreien, er iſt gar nichts anderes als die drei Geſtalten, ſowie dieſe nichts anderes ſind als eben der Geiſt ſelbſt. Wenn wir die drei Geſtalten, verſteht ſich nicht einzeln, ſondern in ihrer nothwendigen und, wie wir bald hören werden, unauflöslichen Verkettung denken, ſo denken wir den Geiſt, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geiſt, ſo denken wir ihn als die drei Geſtalten. Er iſt in jeder von dieſen der ganze Geiſt, es iſt nicht etwa ſo, daß ein Theil von ihm in der einen und ein anderer Theil in der andern wäre — er iſt in jeder der ganze, und dennoch iſt er in keiner von ihnen für ſich, er iſt nothwendig die Allheit.

An dieſe Bemerkung ſchließt ſich nur eine letzte (vierte) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Geſtalten iſt, iſt er der vollkommene Geiſt, ſondern umgekehrt, weil er an ſich oder ſeiner Natur nach der vollkommene Geiſt iſt, nur darum iſt er die drei Geſtalten; dieß iſt alſo nicht eine Zufälligkeit, ſondern es iſt die Natur des vollkommenen Geiſtes, nur als die Drei zu ſeyn. Es iſt nicht eine materielle Nothwendigkeit, daß der Geiſt die drei Geſtalten iſt, die Allheit entſteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Geſtalt zu der andern, ſondern es iſt eine geiſtige Nothwendigkeit, oder — wenn Sie dieß etwa beſſer verſtehen ſollten — eine Begriffsnothwendigkeit, daß der Geiſt die drei Geſtalten iſt. — Sie können ſich dieſe Begriffsnothwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit iſt dergeſtalt nothwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Geſtalten, z. B. die erſte und die zweite, hinwegnehmen

oder hinwegdenken wollte, ſo würde die dritte für ſich, wenn ſie nur übrigens als Geiſt beſtimmt wäre, wieder das Ganze ſeyn. Das iſt erſt der wahre, der unzerſtörbare Geiſt, wo jeder Theil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Nothwendigkeit, Ganzes zu ſeyn, auch dem Einzelnen auferlegt iſt, wie ich z. B. aus dem Complex von Fähigkeiten oder Vermögen des menſchlichen Geiſtes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß ſie das Ganze mit ſich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geiſt iſt das, was immer Ganzes ſeyn muß — nicht ſowohl, was keine Theile hat, als, was nicht in Theile zertrennt werden kann, weil der Theil immer und nothwendig wieder das Ganze ſeyn würde.

Nicht eine Erläuterung, ſondern eine unmittelbare Folge dieſer ganzen Entwicklung iſt nun dieſe, daß der vollkommene Geiſt weder in der einen noch in der andern Geſtalt für ſich beſtehen kann, oder umgekehrt ausgedrückt, keine Geſtalt für ſich der vollkommene Geiſt iſt, ſondern nur, ſofern ſie auch die andern begreift. Selbſt die dritte Geſtalt für ſich, obgleich die höchſte, und obgleich die des als ſolchen ſeyenden Geiſtes, wäre doch für ſich nicht der vollkommene, der abſolut freie Geiſt. Hieraus ergibt ſich alſo als letzte Beſtimmung: der vollkommene Geiſt iſt nothwendig der all-einige Geiſt, der all-einige, weil er nicht bloß Eines (unum quid), und auch nicht das abſtrakte Eine, ſondern eine wahre lebendige Allheit iſt; der all-einige, weil er als der Geiſt doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, ſondern die nothwendige Einheit dieſer Allheit iſt, datum iſt er der alleinige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie Sie geſehen, nirgends von einem Seyn außer dem Geiſt die Rede, ja es zeigte ſich nicht einmal die Spur, der Verdacht eines ſolchen Seyns. Ueberall haben wir den Geiſt nur erkannt als den abſolut in ſich ſeyenden, völlig hinein-, nämlich nur gegen ſich ſelbſt gewendeten, in ſich beſchloſſenen und vollendeten, nichts außer ſich bedürfenden Geiſt. Er iſt der durch ſich ſelbſt, durch ſeine Natur Einſame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm gibt, der von allem, was außer ihm gedacht werden

könnte, los, ledig und frei, auch in diesem Sinn der absolute ist; denn absolut seyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung seyn. Als solche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also zwar den Geist dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sey das Zukünftige, das, was seyn wird, verborgen. Wie nun aber dieses Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung nun auch als Freiheit, zu seyn (nicht bloß als Freiheit, nicht zu seyn) — nämlich als Freiheit, außer sich zu existiren, sich außer sich darzustellen, ein Seyn außer sich zu setzen, erscheine, dieß zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geist könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche seyn. Als Geist, der nicht mehr bloß Freiheit ist, nicht zu seyn, der auch Freiheit ist, zu seyn, als dieser Geist begriffen, erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der lebendige Geist, wirklich als der, der seyn wird.

Dreizehnte Vorlesung.

Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit — Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst. Z. B. wenn wir von der ersten Gestalt des Seyns in ihm abstrakt redeten, könnten wir es das an sich Seyende nennen, aber dieß ist unrecht geredet, es ist nicht unbestimmt das an sich Seyende, sondern es ist der an sich seyende Geist, und also wie dieser vollkommene Wirklichkeit. Um zu verstehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich Sie Folgendes zu bedenken. Das an sich Seyende könnte zwar das an sich Seyende seyn, jetzt nämlich, und sofern es sich nicht bewegte, nicht aber so daß es nicht auch das Gegentheil davon seyn könnte. Von dem so gedachten müßte man also sagen: es ist das an sich Seyende, und ist es auch nicht, es ist es, aber nicht entschieden, nicht ohne Möglichkeit des Gegentheils, also (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es ist selbst nur potentieller Weise das an sich Seyende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an sich Seyende ist. Aber der vollkommene Geist ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geist ist das an sich Seyende Er selbst, es nimmt an der Wirklichkeit seines unvordenklichen Existirens Theil, und ist daher wie Er selbst entschiedene Wirklichkeit. Dasselbe gilt von der zweiten Gestalt (dem für sich seyenden Geist) und von der dritten — dem als solcher seyenden Geiste, der nicht mehr das bloße An-sich, sondern das für sich seyende An-sich ist.

Geſetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geiſtes die Möglichkeit eines anderen Seyns voraus, ſo wäre dieſer Geiſt in der That weder abſolut noch urſprünglich. Nicht abſolut; denn alsdann würde er nur ſeyn vermöge einer Entſcheidung für dieſes Seyn, er wäre nicht ohne jenes andere Seyn ausgeſchloſſen, d. h. ohne es vorausgeſetzt zu haben. Es wäre gleichſam zweierlei Seyn möglich geweſen, das nun in ihm geſetzte, und das andere. Aber das Entgegengeſetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geiſt nie nicht ſeyend war, ſondern Iſt, eh' von einer Möglichkeit die Rede iſt. Ebenſo — wäre für den vollkommenen Geiſt ſeine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit ſeines gegenwärtigen (des in ihm nun geſetzten) Seyns ſeiner Wirklichkeit vorausgegangen, ſo wäre er nicht wahrhaft urſprünglich. Denn, wie dieß ſchon früher erläutert worden, urſprünglich (original) nennen wir niemals, was ſchon als ein Mögliches voraus begriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erſt einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich iſt, alſo das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Alſo — um jetzt auf unſern Satz zurückzukehren — in Gott iſt alles Wirklichkeit, alles Er ſelbſt, und Sie werden nun verſtehen, was ich früher ſagte: die Potenzen ſind in dem abſoluten Geiſt nicht als Potenzen, ſondern als = Er ſelbſt. — — Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. ſo wie jener Geiſt da iſt, alſo von Ewigkeit (denn er iſt eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d. h. er iſt nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her iſt, ſondern er iſt ſo ewig, daß er immer, und wann er iſt, nur ewig — ewiger Weiſe — iſt) nichts verhindert alſo, daß post actum, d. h. nachdem jener Geiſt da iſt, von ſeiner ewigen — und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an — daß von da an ihm an ſeinem eignen Seyn ſich die Möglichkeit eines anderen, alſo nicht ewigen Seyns zeige und darſtelle. Ich ſage, daß dieſe Möglichkeit ſich ihm darſtelle. Denn geſetzt wird ſie eigentlich nicht, geſetzt iſt vielmehr das Gegentheil dieſer Möglichkeit, ſie ſelbſt zeigt ſich ihm nur, und erſcheint eben auch dadurch

als das — nur nicht Auszuschließende, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur Etwas ist, wenn er sie will. Nun entsteht aber natürlich die Frage: was ist diese Möglichkeit, oder vielmehr: was ist das andere Seyn, von dem sich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. — Es ist nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Wesen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für sich haben könnte, diese zeigt sich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvordenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß diese Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Wesen hinausgehenden Seyns, sich dem vollkommenen Geist, sowie er Ist, gleichsam vorstelle oder sichtbar mache. Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die Ruhe, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen ist — wenn das bloße Wesen aus dieser Tiefe sich wirklich erhöbe, so würde dadurch zwar die Einheit nicht absolut zerstört, denn der vollkommene Geist ist nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weise, nicht dem bloßen Seyn nach, sondern er ist seiner Natur nach, er ist — wie wir gezeigt haben — eine übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Gestalt ohne die andere) zu seyn, aber eben weil die Einheit nicht sich auflösen oder zerstören, die Gestalten des Einen nicht absolut auseinander gehen könnten, so würde, wenn jene Möglichkeit, die sich post actum am Wesen zeigt — wenn diese — was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geschehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geist selbst seyn, der sein Seyn auf diese Weise veränderte oder verstellte — wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur zeigte, eine mittelbare Potentialisirung aller andern entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten

Geistes und = Er selbst waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Seyn, d. h. von seinem Seyn im Begriff, verschiedenen Seyns erscheinen. Das Wesen würde sich zur ersten Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, also zur Potenz, die dem Seyn am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen. Aber dieses nicht Seyende war dem rein Seyenden Subjekt, es war das, dem jenes rein Seyende war. Aber in diesem erst ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur ihm Potenz war — wenn es jetzt Potenz von sich selbst (Seynkönnendes seiner selbst) wird, kann es nicht mehr sein Subjekt, also sich erkennen, es tritt also in seine eigne Selbstheit zurück, d. h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in sich — was Sie auch auf folgende leichter zu fassende Art einsehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende — nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur sich gebende, ganz hingegeben und sich gebend eben dem, welches selbst alles eignen Seyns bloß und ledig ist; aber diese gegenseitige Annehmlichkeit zwischen beiden ist sofort aufgehoben, wenn das Wesen selbstseyendes wird, das rein Seyende ist also genöthigt in sich selbst, in sein eignes Selbst zurückzutreten, es ist als das rein Seyende negirt, gehemmt, also nicht mehr das rein Seyende, denn das rein Seyende ist das potenzlos Seyende — in ihm ist aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d. h. ein Nichtseyn, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört seiner Natur nach das rein Seyende zu seyn, so wird es durch eben diese Potentialisirung (dadurch daß es in statum potentiae gesetzt wird) wird es — nicht etwa nun frei zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als streben, sich in das reine Seyn wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, es sey denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus

ſich herausgetretene An-ſich, das ſeyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch ſich ſelbſt zu dem, was es urſprünglich war, zum rein Seyenden wiederherzuſtellen. Und ſo erſcheint denn — auch vorläufig ſchon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seyenden kommt, ſchon indem dieſes nur noch als das auf ſolche Weiſe ſeyn könnende ſich zeigt — ſchon hier, ſage ich, erſcheint das rein Seyende als das mittelbar Seynkönnende, das nämlich eines eignen Seyns (denn davon iſt hier die Rede) nur dadurch fähig iſt, daß es von einem anderen in statum potentiae geſetzt wird. Auch in dieſem tritt alſo eine mittelbare Potentialität hervor. Denkt man ſich die Spannung als wirklich eingetreten, ſo wird das rein Seyende in dieſer Spannung nur noch als das ſeyn, d. h. als das wirken Müſſende erſcheinen (weil es nicht frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſeiner Natur nach gar nichts anders ſeyn kann als der Wille, ſeinen Gegenſatz zu überwinden). Indem es in potentiam geſetzt wird, zeigt ſich, daß es ſeiner Natur nach actus purus iſt, dem die Potenz fremd iſt, und daß es daher alles thut, ſeiner Potenz los zu werden, alſo das wieder zu negiren, wovon es negirt iſt. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geiſt zurück, welcher das im Seyn nicht Seyende war. Denn auch dieſer, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Seyn geſetzt, das er in der Einheit hat; auch er erſcheint alſo, ſowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seyenden ſich hervorthut, als Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seyns, als ein Seynkönnendes, das aber noch weiter entfernt iſt vom Seyn als das rein Seyende, indem es gar nicht unmittelbar wie dieſes wirken, nicht ſich ſelbſt proprio actu in das Seyn wiederherſtellen kann, ſondern erſt dann in das Seyn wieder eingeſetzt würde, wenn das aus ſeinem An-ſich herausgetretene Seynkönnende durch das Seynmüſſende in ſein An-ſich zurück überwunden wieder zum Setzenden von ihm — dem Geiſt — geworden wäre. Dieſes entfernteſte Verhältniß zum Seyn wird ausgedrückt durch den Begriff des bloß ſeyn Sollenden. Das bloß ſeyn Sollende iſt ſoweit auch ein nicht ſeyendes, aber das entfernteſte vom Seyn. Denn im Begriff des ſeyn

Sollenden liegt ſchon, daß es nicht ein ſelbſtwirkendes iſt, daß es alſo, einmal aus dem Seyn geſetzt, ſeine Wiederherſtellung in das Seyn von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß ſie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erſt hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende — die drei Geſtalten würden ſich jetzt ihm (dem abſoluten Geiſt) als ebenſo viele Potenzen eines künftigen Seyns darſtellen. Die erſte wäre die unmittelbare Potenz eines anderen, eines zufälligen Seyns, das unmittelbar Seynkönnende, das Seynkönnende der erſten Potenz, alſo, wenn wir den Begriff des Seynkönnens durch A bezeichnen, A^1; die andere wäre das Seynkönnende der zweiten Ordnung $= A^2$, die dritte das Seynkönnende der dritten $= A^3$. Da ſich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwiſchen eigne Ausdrücke ergeben haben, ſo brauchen wir von der erſten nicht mehr zu ſagen, ſie ſey das unmittelbar Seynkönnende, ſondern eben, ſie ſey das Seynkönnende, und die Folge von Potenzen, wie ſie dem abſoluten Geiſt ſich in ihm ſelbſt darſtellt, iſt daher dieſe: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüſſende, 3) das Seynſollende. Hierin ſind alle möglichen Verhältniſſe des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich ſagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen. Sie haben alſo nun geſehen, wie das, was im vollkommenen Geiſt = Er ſelbſt war, ſich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seyns umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieſer allgemeinen Potentialiſirung oder zu dieſer Erſcheinung von Potenzen eines (noch nicht ſeyenden) Seyns in dem abſoluten Geiſte — den Anlaß zu dieſer allgemeinen Erſcheinung gibt urſprünglich nur die an dem Weſen hervortretende oder ſich zeigende Möglichkeit. Dieſe Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geiſtes auf keine Weiſe da, ſie tritt erſt nachher hervor als das Unverſehene (Unvorhergeſehene), gleichſam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, ſage ich umſonſt — eben dieſe Potenz wird ſich uns in der Folge wiederholt darſtellen als das Unverſehene, Plötzliche), ſie iſt das nicht Gewollte, denn ſie tritt von ſelbſt hervor, ohne

Willen des Geiſtes; aber, obwohl das zuvor nicht Geſehene, erſcheint ſie doch nicht als ein ungern Geſehenes, als ein invisum in dieſem Sinn, ſondern im Gegentheil als ein Willkommenes. Denn indem ſie dem abſoluten Geiſt das Seyn zeigt oder vorſtellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das alſo nichts iſt und nie mehr als bloße Möglichkeit ſeyn würde, wenn er es nicht wollte — indem ſie alſo dem vollkommenen Geiſt etwas zeigt, das er wollen könnte — und zwar etwas eigentlich zu Wollendes — nämlich ein bloßes ſeyn und nicht ſeyn Könnendes, Zufälliges (nur ein ſolches kann eigentlich gewollt werden), indem ſie alſo dem vollkommenen Geiſt einen ſolchen Gegenſtand eines möglichen Wollens zeigt, wird er ſich als Wille, als der wollen kann, inne, und dieſe Erſcheinung (denn mehr iſt es nicht, es iſt noch keine Realität, es iſt eine bloße Erſcheinung in dem vollkommenen Geiſt) dieſe Erſcheinung der erſten Möglichkeit eines von ihm ſelbſt verſchiedenen Seyns ſetzt ihn zuerſt in Freiheit gegen die Nothwendigkeit ſeines unvordenklichen Seyns, das er nicht ſich ſelbſt gegeben hat, in dem er alſo nicht mit Freiheit oder mit Willen iſt, jene Erſcheinung gibt ihn alſo zuerſt ſich ſelbſt, indem ſie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichſam zuerſt empfangen worden, und bis zu dieſem — obwohl ohne Zwiſchenzeit eintretenden — der Ewigkeit unmittelbar folgenden — Moment gelegen hatte. Wir müſſen uns nämlich jetzt eine frühere Unterſcheidung zurückrufen. Der vollkommene Geiſt iſt actu purissimo — in einem ſein Gegentheil, daß ich ſo ſage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn — in dieſem verzehrenden Seyn iſt der Geiſt actu purissimo das Weſen, das rein Seyende und das als Weſen Seyende. Hier wird alſo ein Einsſeyn (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) — es wird ein Einsſeyn der drei Geſtalten in ihm geſetzt, aber er iſt nicht dem bloßen Seyn nach, er iſt ſeiner Natur nach, alſo er iſt an ſich der all-einige, ſo daß er, um uns ſo auszudrücken, es ſeyn würde, wenn er es auch nicht wirklich, nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu ſeyn, wenn auch jener actus

purissimus seines Seyns unterbrochen — ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun sehen Sie, eben davon ist jetzt die Rede. Indem jenes andere Seyn ihm als ein mögliches gezeigt wird — dadurch eben wird er sich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermaterriell All-Einige — und indem er sich als diesen geistig (d. h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) — All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst sich als sich, als den wahrhaft absoluten und an nichts (an kein Seyn — auch nicht an sein eignes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Seyn zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Seyn hervorzutreten. Er wird sich inne als der in der Zertrennung selbst nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und nur darum, frei ist, die Zertrennung zu setzen. Es verschlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit oder Spannung zu seyn, denn Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebensowohl, nur auf andre Weise, als in der Einheit. Da aber ist erst die wahre Freiheit, z. B. für mich selbst, wo es mir nichts verschlägt, sondern in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist (ich sage: in Ansehung meiner selbst, denn in andern Rücksichten braucht es mir nicht gleichgültig zu seyn), wahre Freiheit erkenne ich erst da, wo es mir in Ansehung meiner selbst gleichgültig seyn kann, so oder so zu seyn, so oder so zu handeln. Hier also erst ist Seyendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott. Hier erst ist der vollkommene Geist nicht mehr bloß als nicht-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, sondern auch als Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Seyn verschiedenes Seyn anzunehmen, d. h. als Freiheit, aus sich selbst herauszugehen, erreicht. Hier erst kann er von sich selbst sagen: Ich werde seyn, der ich seyn werde, d. h. der ich seyn will, es hängt bloß von meinem Willen ab, dieser

oder ein anderer zu seyn — hier stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben. Denn das Wort Gott ist an sich ein bloßes Wort, wo es sich also um die richtige Anwendung desselben fragt. Ist aber bloß davon die Rede, fragt es sich z. B., ob der Name Gott auch auf eine todte, unbewegliche, in blinder Nothwendigkeit über ihren eignen Bestimmungen brütende Substanz, oder auf ein in gleicher Nothwendigkeit — etwa durch successive Negationen alles bestimmten Seyns endlich sich selbst als das reine Nichts darstellendes Princip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der ursprüngliche entscheiden. Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber, wie ich schon früher bemerkte [1], gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen solle, antwortet Er: Nenne mich: Ich werde seyn, der ich seyn werde, dieß ist mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosis Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Testament beigelegt wird [2].

In völliger Freiheit also ist Gott, das ihm gezeigte Seyn, welches nicht mehr in actu purissimo besteht, sondern ein actus ist, in dem zugleich Spannung, Widerstand ist — er ist in völliger Freiheit, dieses Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, sondern der übermateriell All-Einige ist, weil er also in der materiellen nicht-Einheit ebensowohl oder nicht weniger der an sich Eine ist als in der materiellen Einheit. Die Einheit ist die Einheit seiner Natur, welche als eine übermaterielle, absolut geistige durch die materielle nicht-Einheit so wenig afficirt wird, als sie durch das materielle Einsseyn

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 47, vergl. mit Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 171. D. H.

[2] Das „Ich werde seyn, der ich seyn werde" kann entweder heißen: Ich werde seyn, der ich will (wenn אֲשֶׁר sensu neutro genommen würde: Ich werde seyn, was ich will), oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht: Ich werde seyn, der ich bin, d. h. ich werde seyn und dabei doch derselbe bleiben, ich werde seyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner selbst.

bedingt war, da dieſes vielmehr eine Folge von ihr iſt. Ferner können wir auch ſagen: es ſteht ihm abſolut frei, das ihm gezeigte Seyn anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem ſpannungsloſen Seyn in das geſpannte heraustritt, damit ſein göttliches Seyn im Grunde bloß ſuspendirt, nicht aufhebt, denn vielmehr eben durch die Spannung ſelbſt (wie wir bald hören werden) und durch den Gegenſatz der Potenzen wird es wiederhergeſtellt, ſo daß er dieſes Seyn alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergeſtelltes beſitzt, das er urſprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes beſaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar iſt für ihn gleich viel, denn ſeine Gottheit beſteht nicht in dem ſo-Seyn, ſondern darin, daß er unveränderlich Er ſelbſt iſt, d. h. ſie beſteht in jenem Seyn, das mit dem Weſen ſelbſt Eins iſt, und in Bezug auf welches das alte Wort geſprochen iſt: In Deo non differunt Esse et quod Est — d. h. eben das wahre Seyn Gottes iſt das, daß Er — Er ſelbſt iſt.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm ſelbſt verſchiedenen Seyns ins Reine gebracht haben, ſo bleiben noch zwei Fragen übrig: 1) wie, auf welche Weiſe er dieſes Seyn annehmen könne, 2) wodurch er im Fall der Annahme dieſes Seyns zu derſelben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieſer Annahme in ihm ſich denken laſſen. Denn das iſt die Art der ſittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, ſondern durch Beweggründe beſtimmt zu werden.

Was nun die erſte Frage betrifft, wie es mit der Annahme jenes Seyns zugehe, ſo iſt bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung — alſo des außergöttlichen Seyns liegt (denn das unmittelbare göttliche Seyn iſt das ſpannungsloſe, iſt actus purissimus). Der Grund der ganzen Spannung iſt das aus ſeinem An-ſich hervorgetretene, ſelbſt ſeyend gewordene An-ſich. Nun iſt aber Gott ſeiner Natur nach das an ſich Seyende, und weil Gott der an ſich ſeyende Geiſt iſt, ſo kann dieſer, alſo das an ſich Seyende auch durch den bloßen Willen Gottes außer ſich ſeyn, — als dieſes außer ſich ſeyende eben hat es alsdann die Eigenſchaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seyenden.

Als dieſes, als das aus ſeinem An-ſich herausgetretene Weſen, iſt es nun freilich nicht mehr Gott ſelbſt, doch iſt es auch nicht ſchlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit iſt in ſein An-ſich zurück überwunden, zurückgebracht zu werden, ſo iſt in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottſeyns, d. h. es iſt wenigſtens potentiâ Gott.

Es wird hier überhaupt — zum Verſtändniß der weiteren Entwicklung — nothwendig ſeyn, folgendes über das Wort Potenz zu bemerken. Wir haben bereits geſehen, wie ſich dem vollkommenen Geiſt an den Geſtalten ſeines Seyns zuerſt die Potenzen darſtellen. Hier werden ſie alſo für ihn — Möglichkeiten, Potenzen eines anderen Seyns, eines von ſeinem gegenwärtigen verſchiedenen Seyns. In dem wirklichen Seyn aber, wo ſie nun nicht mehr Geſtalten des unmittelbaren göttlichen, ſondern wirklich eines vom göttlichen verſchiedenen Seyns ſind, verhalten ſie ſich auch wieder als Potenzen, als Möglichkeiten, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzuſtellenden göttlichen Seyns, ſo daß ſie alſo, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seyns ſind. Wir werden ſie daher auch in dem äußeren Seyn Potenzen nennen dürfen, wiewohl ſie es da in einem andern Sinne ſind, als dort, wo ſie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erſchienen.

Alſo um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, ſo verhindert nichts, daß Gott, da er durch ſeine Natur das Weſen (das an ſich Seyende) und alſo auch das in dieſem verborgene Seynkönnende iſt, durch ſeinen bloßen Willen ſtatt deſſen das außer ſich Seyende ſey, jenes ἐξιστάμενον, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht iſt, um es zu ſeyn, ſondern um eines andern Zwecks willen, den er dadurch erreichen will. Denn es iſt eine uralte Lehre, daß Gott ſtets durch das Gegentheil, διὰ τῶν ἐναντίων, ſeine Abſichten ausführe. Er iſt dieſes Andere — dieſes außer ſich Seyende — er verwirklicht dieſes Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in dieſem überwunden werde, ja er iſt ſogar nur frei, dieſes Seyn anzunehmen, weil er an der zweiten Geſtalt ſeines Weſens, die in dieſem Verhältniß zur zweiten Potenz wird, weil

er an dieſer hat, wodurch er jenes Seyn überwinde. — Wir ſind alſo nun durch dieſe Auseinanderſetzung, in der von einem Zwecke die Rede war, von ſelbſt auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seyns (das wir einſtweilen vorausſetzen oder nur als möglich denken), wodurch alſo Gott, im Fall der Annahme eines Seyns außer ſich, dazu bewogen gedacht werden könne.

Man könnte ſich den Uebergang von dem unmittelbaren und widerſtandloſen Seyn zu dem durch Widerſtand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Weſen, ſowie es ſich in ſeiner Ganzheit und Vollſtändigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit ſich ſelbſt in ſeiner Ganzheit), jedes Weſen dieſer Art ſucht natürlich zuerſt ſich in ſeinen verſchiedenen Geſtalten auseinanderzuſetzen und zu unterſcheiden, oder ſich in jeder insbeſondere zu ſetzen und zu erkennen. Dieß iſt nun aber in jenem actus purissimus des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Geſtalten nicht wirklich auseinanderzubringen ſind. Der an ſich ſeyende Geiſt iſt materiell wie der für ſich ſeyende; beide ſind, wie wir geſehen, eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit. Ebenſo iſt der im an-ſich-Seyn für ſich ſeyende Geiſt jedem der beiden für ſich gleich, dem an ſich ſeyenden, denn er iſt ſelbſt auch der an ſich ſeyende, dem für ſich ſeyenden, denn er iſt ja auch dieſer. In dieſem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens iſt zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang iſt da, wo das Ende, und das Ende iſt eben da, wo der Anfang iſt, d. h. beide ſind nicht auseinanderzubringen. In dieſer reinen Unmittelbarkeit wäre alſo Gott ſich ſelbſt unfaßlich, oder er könnte nicht ſich ſelbſt in ſeinen Geſtalten ſetzen und feſthalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Beſtreben, ſich dennoch in denſelben feſtzuhalten, würde nur als eine Art von rotatoriſcher Bewegung erſcheinen können, denn alles dasjenige, was ſich nicht als Anfang und Ende ſich ſelbſt entgegenſetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatoriſche, d. h. Anfang und Ende nicht finden könnende Bewegung, Unſeligkeit iſt, ſo iſt ihm auch darum jene an ihm ſelbſt — nämlich an der erſten Geſtalt ſeines Seyns — ſich zeigende Möglichkeit ſo höchſt willkommen,

weil dieſe allein ſchon jener rotatoriſchen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus ſchon und ohne wirkliches Auseinandergehen ſich in allen ſeinen Geſtalten zu unterſcheiden, indem er ſie vermittelt durch jene erſte Möglichkeit nun ſchon ſieht, nicht als das, was ſie ſind, ſondern als das, was ſie ſeyn können oder ſeyn werden, alſo in derjenigen Geſtalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich außer der anderen iſt. Darum alſo iſt ihm jene erſte Möglichkeit, jene potentia prima, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten iſt, ſo willkommen; denn nicht nur ſetzt ſie ihn gegen die Nothwendigkeit ſeines alles verzehrenden, d. h. kein Außereinander und keine Unterſcheidung zulaſſenden, Seyns in Freiheit, ſondern es kommt auch durch ſie zuerſt Erkenntniß in Gott, darum kann ſie ihm nicht als Gegenſatz erſcheinen, ſondern nur als Gegenſtand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entſteht, womit Gott von Ewigkeit ſich beſchäftigt, ſo kann man darauf nur antworten: eben jene potentia prima war von Ewigkeit der einzige Gegenſtand ſeiner Beſchäftigung, ſeiner Luſt. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) — Um aber aus jener rotatoriſchen Bewegung, die mit ſeinem Urſeyn nothwendig geſetzt wäre, auch wirklich zu entkommen und in die entgegengeſetzte, d. h. in die geradlinigte Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geiſt kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in ſich ſelbſt ſich wirklich ungleich zu machen (bisher waren ſie nur potentiâ ſich ungleich); denn die gerade Linie iſt eben die, in welcher Anfang und Ende außereinander ſind, während der Punkt dasjenige iſt, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang iſt. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erſt in der That ſich ungleich machen, wenn er die an den drei Geſtalten ſeines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöbe. Denn da ſind ſie wirklich für ſich gegenſeitig außereinander, und ſchließen ſich voneinander aus, und zwar ſo, daß jedes gerade nur in dieſer Ausſchließung und Spannung iſt, was es iſt. Mit dieſer Spannung iſt aber zugleich nun eine nothwendig vom beſtimmten Anfang durch beſtimmten Mittelpunkt in ein vorbeſtimmtes Ende fortſchreitende, d. h. es iſt eine geradlinigte

Bewegung gegeben. Auf diese Weise also ließe sich jener freiwillige Uebergang Gottes in das andere oder äußere Seyn darstellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platonischen Werk von den Gesetzen beziehen, wo Platon — ich sage Platon, ich will mich damit nicht anheischig machen, gegen diejenigen zu streiten, die dieses Werk dem Platon absprechen; mir scheint es Platonisch, und ich getraue mir es im System der Platonischen Werke wohl zu begreifen; überhaupt scheint es mir nicht recht, den Geist eines großen Schriftstellers so an sich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus sich selbst gleich seyn müßte, am wenigsten scheint mir dieß dem Schriftsteller angemessen, dem die Verehrung der Nachwelt seit zwei Jahrtausenden schon den Namen des göttlichen (divinus) eigenthümlich beigelegt hat — dieser also führt als einen *παλαιὸν λόγον*, wahrscheinlich als Ueberlieferung der ältesten, d. h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philosophie, folgende Worte an[1]: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, dringt, geraden Wegs durch, da er seiner Natur zufolge umlaufen würde, griechisch: *ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν* (oder, wie man jetzt liest: *εὐθείᾳ*) *περαίνει κατὰ φύσιν περιπροευόμενος*. (Dabei müssen freilich die letzten Worte: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*, wie man jetzt liest, in die Worte *κατὰ φύσιν περιφερόμενος* verändert werden — allein jeder, der die Stelle ansieht, wird mir darin beistimmen, denn 1) ist es ganz begreiflich, ja natürlich, daß *περιπορευόμενος* aus der Umgebung hineingekommen ist; 2) der Ausdruck *κατὰ φύσιν* fordert eine unwillkürliche Bewegung [denn wie einer *κατὰ φύσιν* übersetzt hat: in der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann ich wenigstens mit meinem wenigen Griechischen nicht vereinigen; *κατὰ φύσιν* kann

[1] Diese Stelle (De Legg. IV, p. 716) wurde schon früher (in der Philosophie der Mythologie, S. 83) angewendet; hier ist die Erklärung der Stelle selbst näher angegeben, die übrigens auch Gegenstand einer besonderen Abhandlung ist, welche vom Verfasser in der philosophisch-philologischen Klasse der Münchener Akademie vorgetragen wurde. D. H.

nur heißen: der Natur, d. h. ſeiner Natur gemäß, dieß fordert alſo eine unwillkürliche Bewegung] in dem περιπορευόμενος aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und ſo wie hier das κατὰ φύσιν eine unwillkürliche Bewegung fordert, ſo iſt in dem εὐθεῖαν πορεύει offenbar eine freie, vorgeſetzte, mit einem Vorſatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerſeits wieder in dem zweiten Glied einen Gegenſatz fordert; da aber der Gegenſatz des geraden Fortgangs nur das ſich Umdrehen, περιφέρεσθαι, ſeyn kann, ſo iſt gar nicht zu zweifeln, daß dieſes Wort geſetzt werden müſſe). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende ſich ungleich macht, da er ſeiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d. h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um dieſe Anwendung des Gegenſatzes von geradliniger und rotatoriſcher Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Teſtaments[1] ſagt: יְשָׁרִים דַּרְכֵי יְהוָה, die Wege des Herrn ſind gerade, d. h. vom Anfang gerade in das vorgeſetzte Ende gehend; und dagegen in dem ſchon angeführten Gleichniß Chriſti, wo der Geiſt (τὸ πνεῦμα), und zwar, wie der Zuſammenhang zeigt, der Geiſt in ſeiner erſten Geburt, in ſeinem erſten Daſeyn, wo er alſo gleichſam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erſte Seyn des Geiſtes mit dem Wehen des Windes inſofern verglichen, als in dieſem Anfang und Ende nicht zu unterſcheiden, nicht auseinanderzuhalten ſind, d. h. auch hier wird die erſte oder unmittelbare Bewegung des Geiſtes mit einer rotatoriſchen, in ſich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorſtellungen des Alten Teſtaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuſchreiben, ohne ihm eine Bewegung, d. h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich — oder von da, wo er urſprünglich iſt, zugleich zuzugeben. Und ſo wird namentlich in einer Stelle, über die ich ſpäter ausführlicher ſeyn werde, jene Potentia prima redend eingeführt: der

[1] Hoſ. 14, 19.

Herr (Jehovah) hatte mich im Anfang seines Wegs, d. h. antequam ex se ipso progrederetur, eh' er aus sich selbst herausging.

Auf diese Art könnte man sich also das Herausgehen Gottes aus seinem Urseyn in ein anderes Seyn etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, schon ältere Mathematiker das Geradlinigte Gott, das Krumme der Creatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieses Gegensatzes, der uns auch äußerlich schon durch die Erscheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper so nahe gelegt ist, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig sachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen so erklären: die Absicht sey, das nicht selbstgesetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott sich selbst nur findet, in ein selbstgesetztes zu verwandeln, also zunächst und unmittelbar an die Stelle jenes actus purissimus, in dem das göttliche Urseyn besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen, aber eben darum in seinen Momenten unterscheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen Proceß zu setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Seyn wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt werden könnte. Indeß ist bei dieser Ansicht zu bemerken, daß es sich zwar allerdings so verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches Motiv darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Actus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat seyn würde, da er sich auch ohne diesen Actus, in jenem ersten sich Innewerden, wo er die Gestalten zuerst von sich (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Proceß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht seyn könnte. Ein solches, jetzt noch nicht Seyendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Proceß Mögliches könnte nun aber nur die Creatur seyn. Das wahre

Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung, und jener Proceß müßte sich als Schöpfungsproceß darstellen lassen.

Ehe ich dieß nachweise, bedarf es noch einer weiteren Auseinandersetzung des Allgemeinen.

Der vollkommene Geist erblickt an dem, was in ihm reines, bloßes Wesen — ich bitte Sie sich hiebei an das zu erinnern, was von dem bloß wesenden Seyn früher gesagt worden — also an dem, was in ihm reines Wesen, d. h. bloß wesentliches oder an sich seyendes Seyn ist, an diesem ersieht der vollkommene Geist die Möglichkeit eines anderen, eines über das Wesen hinausgehenden oder hinzukommenden Seyns. Ich habe schon gezeigt, wie diese an der ersten Gestalt ersehene Möglichkeit oder Potentialität sich auf die beiden anderen fortpflanzt; denn wenn es möglich ist, daß das an sich Seyende des Geistes ein außer sich seyendes werde, oder wenn dieses an sich Seyende des Geistes als das Seynkönnende im transitiven Sinn des Worts gesehen wird, so ist es auch eine Möglichkeit (eine entferntere und vermittelte zwar, aber denn doch eine Möglichkeit), daß das rein oder bloß gegenständlich Seyende des Geistes aus diesem reinen Seyn, welches ihm nur durch das an sich Seyende vermittelt ist — und zwar nur durch das an sich Seyende, inwiefern es ihm Subjekt (also nicht selbst Objekt oder Subjekt (Möglichkeit) seines eignen Seyns ist) — es ist auch möglich, sage ich, daß das rein Seyende aus diesem reinen Seyn gesetzt, negirt werde; es stellt sich also zum voraus dar als das in diesem Fall seyn Müssende, nämlich als dasjenige, welches alsdann oder in dem angenommenen Fall nicht frei ist, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken muß, um sich eben in das reine Seyn wiederherzustellen, von dem es durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden ausgeschlossen worden. Es erscheint zum voraus als das seyn Müssende, heißt: es erscheint als das Seynkönnende der zweiten Potenz. Nicht weniger aber stellt sich auch die dritte Gestalt, in welcher der vollkommene Geist das für sich selbst seyende An-sich ist — auch diese stellt sich dar als das durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden Auszuschließende, demnach

der Negation — nicht der gänzlichen Aufhebung, aber doch der Potentialisirung — Fähige. Auf diese Weise aber potentialisirt, in den Zustand des nicht Seyns, d. h. eben der bloßen Potenz, gesetzt, wäre sie in ihr ursprüngliches Seyn, welches ein reines von selbst Seyn war, nur wiederherzustellen, wenn das an sich Seyende wieder in sein An-sich zurückgebracht — zurück überwunden würde. Dieses könnte nun aber nur durch die zweite Potenz, die sich in dieser Spannung als das seyn Müssende, nothwendig Wirkende verhält, geschehen, damit stellt sich demnach die vom ursprünglichen Seyn ausgeschlossene dritte Gestalt als das nur durch doppelte Vermittlung Seynkönnende, als Seynkönnendes der dritten Potenz, als seyn Sollendes dar. Käme es nun aber wirklich zu dieser — bis jetzt bloß als möglich vorausgesetzten — Spannung, so ist leicht einzusehen, daß mit dieser zugleich ein Proceß gesetzt seyn würde. Die veranlassende Ursache dieses Processes wäre das aus seinem An-sich — aus seinem Mysterium — herausgetretene An-sich. Die wirkende Ursache wäre die in ihr ursprünglich-reines, d. h. potenzloses Seyn nothwendig sich wiederherzustellen strebende zweite Potenz; denn diese, ausgeschlossen von ihrem Seyn und selbst negirt durch das, was ihr ursprünglich Subjekt, Potenz war, jetzt aber selbst Seyendes geworden ist — diese kann ihrer Natur nach nichts anderes seyn als der Wille, dieses sie Negirende hinwiederum zu negiren, d. h. es in sein ursprüngliches Nichts, nämlich in sein An-sich wieder zu überwinden, dieses nicht seyn Sollende zum sich selbst Aufgeben, zur Exspiration zu bringen, wo es dann von selbst wieder zum Setzenden jenes Dritten wird, dem allein gebührt zu seyn, des eigentlich seyn Sollenden. Wenn also das aus seinem An-sich herausgetretene An-sich die veranlassende, das aus seinem potenzlosen Seyn gesetzte rein Seyende die wirkende Ursache des Processes war, so ist das seyn Sollende die End-Ursache, die causa finalis des Processes. — Um sich zu denken, wie jenes Princip des Anfangs, jenes den Proceß veranlassende Princip wieder in sein An-sich überwunden werde, bitte ich Sie, an das sich zu erinnern, was schon früher gezeigt worden[1], daß das Seynkönnende

[1] S. oben S. 207.

in seinem Hervortreten, oder wenn es sich zum Actus erhebt, nur als ein positiv gewordener, entzündeter Wille sich verhalten kann. Wille aber, wie er das einzige Widerstandsfähige, ist er auch das einzige Ueberwindliche. Die Möglichkeit dieses Processes beruht nun aber nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl sich gegenseitig ausschließend, doch nicht wirklich auseinander können, also darauf, daß ihre ursprüngliche Einheit eine geistige, eine unzerreißbare ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, das Seyende selbst ist über der bloßen Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn sie in Spannung oder Entgegensetzung sind, nicht auseinanderläßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist.

Um sich die in der Zertrennung bestehende Einheit aufs bestimmteste zu denken, bitte ich zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar sich gegenseitig ausschließen, also für sich gegenseitig, aber nicht für Gott außereinander sind. Gott ist die unauflösliche Einheit der Potenzen nicht unmittelbar als solcher, er ist nur die unzertrennliche Einheit seiner selbst, und dadurch mittelbar auch der Potenzen — nur sie sind also zertrennt, aber Er ist in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derselbe, alle durchdringende Geist. Sie sind sich gegenseitig untereinander, aber sie sind nicht für ihn undurchsichtig. — Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloß Accessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugniß dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht Wesen, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist.

Daß alles aus Gott sey, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen: eben dieses sey das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das bloße Daß hinausgekommen, und auch dieses (daß es so ist) hat man höchstens auf dialektische (d. h. den Verstand bloß logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende

Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur tanquam in actu purissimo, als lauterstes, geistigstes Leben gedacht werden kann, wie eben dieses sich materialisiren, substantialisiren, gleichsam entgeisten, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am rein Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie zeigen konnte. — Nun ein weiterer Punkt!

Auch in den gespannten und sich gegenseitig ausschließenden Potenzen existirt noch immer nur Gott. Die Gottheit oder das göttliche Seyn der Potenzen ist zwar suspendirt, aber eben darum ist nur die Form oder Art der göttlichen Existenz eine andere, nicht aber die Existenz Gottes selbst aufgehoben. Gott existirt in der Spannung und Zertrennung der Potenzen nicht weniger als in der Einheit. Inwiefern aber nun Gott die Potenzen in der gegenseitigen Ausschließung nicht weniger als in der Einheit ist (sie sind in der Spannung nur die frei gewollte Form seiner Existenz), insofern ist er in jeder ein anderer; er ist ein anderer als der aus seinem An-sich herausgetretene, ein anderer als der dieses außer sich Gesetzte seines Wesens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher seyn soll — er ist also in jeder der drei sich jetzt ausschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflösliche Einheit derselben; er ist daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Mit dieser letzten Reflexion sind wir, wie Sie sehen, wieder auf den Begriff des Monotheismus geführet, d. h. auf denjenigen Begriff, der der höchste aller wahren Religion ist — eben deßhalb auch der, von welchem eine (objektive) Erklärung der falschen Religion auszugehen hat. Als solchen haben wir ihn in dem früheren Vortrag bereits entwickelt, und ich erinnere Sie hier nur wieder an die Hauptpunkte desselben. Wir unterschieden damals den Monotheismus im Begriff vom Monotheismus als Dogma oder dem wirklichen Monotheismus. Letzterer ist da, wo die Potenzen sich gegenseitig

ausſchließen, alſo eine wirkliche Mehrheit in Gott geſetzt iſt. Denn vor der Spannung iſt dieſe Mehrheit in Gott nur potentiell, und dieß nannten wir den Monotheismus im Begriff. Dieſem ſelbſt aber liegt als letzter Gedanke zu Grund, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der ſchlechthin Einzige, ſondern der als Gott einzige iſt, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß ſie nur eine poſitive, d. h. affirmative ſeyn könne. Affirmativ iſt die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erſt in einem Weſen eine Mehrheit geſetzt iſt, und die Einheit des Weſens als ſolche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes iſt, daß zuerſt eine Mehrheit in ihm geſetzt ſey. Dieſe affirmative Behauptung iſt nun vermöge unſerer Begriffe möglich. Denn Gott iſt a) der an ſich ſeyende, b) der für ſich ſeyende, c) der im An-ſich für ſich ſeyende Geiſt. Von dieſer Seite betrachtet iſt er allerdings nicht Einer im bloß negativen oder ausſchließlichen Sinn; bezeichnen wir die drei Begriffe durch drei Buchſtaben, ſo iſt er nicht bloß a, nicht bloß b, nicht bloß c, ſondern a + b + c, d. h. Mehrere, aber doch nicht mehrere Götter, denn eben weil er nicht als b oder c insbeſondere, ſondern nur als a + b + c erſt Gott iſt, ſo iſt er, obgleich a + b + c, doch nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere iſt, kann ich ſagen, es ſey nur Ein Gott; und dieß iſt dann alſo eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein unterſcheidender Begriff und vollends als eine Unterſcheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung beſtehen. Dieſe Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer iſt; denn damit iſt immer nur geſagt, daß er nicht mehrere iſt. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags beſteht darin, daß man ſich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, ſey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit iſt, und nur mittelbar, nämlich nur erſt im Gegenſatz mit dieſer Mehrheit die Einheit als ſolche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem

richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene; es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn sey, in welchem eine Potenz, z. B. die von uns als erste bezeichnete eine ist. Den Gestalten seines Seyns nach ist Gott nicht Einer, sondern Allheit, also Mehrheit (denn Allheit ist nur geschlossene, vollendete Mehrheit). Als solche tritt diese Mehrheit aber erst hervor in der Scheidung der Potenzen, d. h. im Proceß; hier zeigt sich dann aber auch die Einheit als solche; denn Gott ist der in den Potenzen seyende, in ihnen wirkende und schaffende, und als dieser ist er nicht mehrere, sondern Einer, und hier also ist der Monotheismus (als Lehre) ausgesprochen. Von dem so begriffenen Monotheismus läßt sich nun auch der Polytheismus als ein möglicher ableiten. Denn betrachten wir die Potenzen nicht in ihrem Verhältniß zu Gott, sondern so, wie sie in ihrer gegenseitigen Ausschließung erscheinen, so müssen wir erkennen, daß sie als solche außer ihrer Gottheit gesetzte sind, d. h. sie sind außer jenem πνεῦμα, außer jenem actus purissimus gesetzt, in welchem sie selbst = Gott sind; sie sind daher in ihrer Entgegensetzung nicht Gott, und doch auch nicht schlechthin nicht-Gott, sie sind nur nicht wirklich Gott, ihre Gottheit ist eine suspendirte, aber nicht aufgehobene — aber eben darauf, zu erklären, wie irgend etwas außer Gott (praeter Deum), und doch dabei nicht nichts und auch nicht schlechthin nicht-göttlich seyn könne, kommt es an, wenn der Polytheismus wirklich erklärt werden soll. Es ist hier eine Mehrheit, von deren Elementen man nicht schlechthin und in jedem Sinn sagen kann, daß sie nicht Gott sind, wo also eine Möglichkeit allerdings vorhanden ist, diese Elemente als mehrere Götter zu denken. Bloße Potenzen (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken) sind sie eben auch nur in der Spannung, d. h. während des Processes, aber wenn das aus sich Herausgetretene wieder in sich zurückgebracht ist, im Ende des Processes, den wir ja bereits als einen theogonischen bestimmt haben, da sind sie — wieder aufgerichtet zu ihrem ursprünglichen Wesen — nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst. So begreift sich, wie im Menschen Gott selbst, ja wie der Mensch seinem ursprünglichen

Seyn nach nur der wiederhergeſtellte vollkommene Geiſt ſelbſt iſt. Dieß führt uns nun auf den Schöpfungsproceß ſelbſt.

Weil die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen, und doch, wie ich ſchon gezeigt, in Einem und demſelben, uno eodemque loco, beſtehen müſſen, ſo läßt ſich dieſe Coexiſtenz nicht als eine ruhige denken. Jenes Princip des Anfangs, in welchem eigentlich das bloße An-ſich, das ewig Verborgene, das eigentliche Myſterium der Gottheit offenbar wird, dieſes zur Unſichtbarkeit beſtimmte Princip, indem es dennoch hervortritt, wirkt ausſchließend zunächſt auf dasjenige in Gott, dem es Subjekt war, das rein und bloß Seyende der Gottheit; indem das, was ihm Subjekt, das Setzende von ihm war, ſich ihm entzieht, ja ſich in das es nun vielmehr Ausſchließende, Negirende verwandelt, indem dieß geſchieht, wird dieſes Princip, das zuvor ohne alle Eigenheit, völlig ſelbſtlos, in dem actus purissimus des göttlichen Lebens ganz verſchlungen war — dieſes wird jetzt genöthigt, ein für ſich ſeyendes zu ſeyn, es wird alſo durch jene Ausſchließung hypoſtaſirt, ſubſtantialiſirt; durch das gleichſam unverſehens entſtandene neue Seyn des zuvor nicht Seyenden — nämlich nur urſtändlich und alſo ohne Gegen- oder Widerſtändlichkeit Seyende — durch dieſes neue, conträre Seyn, das eben da entſteht, wo zuvor nichts (kein Widerſtand war) — durch dieſes neue Seyn wird es ſelbſt (das zuvor Potenzloſe) potentialiſirt, es bekommt eine Potenz, aber eben damit ein Leben in ſich ſelbſt; eben dieſe Negation, oder daß es negirt, als nicht ſeyend geſetzt iſt, gerade die Negation gibt ihm das in-ſich-Seyn, da es zuvor das außer ſich ſeyende war, dieſe Negation macht es zum ſeyn oder wirken Müſſenden, indem es nothwendig ſtrebt ſich in ſein Urſeyn, in das reine potenzloſe Seyn wiederherzuſtellen, was nicht geſchehen kann, es habe denn zuvor jenes nicht ſeyn Sollende, das doch iſt, jenen zur Wirkung gekommenen Willen, der eigentlich nicht wirkend ſeyn ſollte, wieder in ſein Nichts, d. h. in ſein Nichtwollen, zurückgebracht. Eben dieſer Wille aber, der eigentlich nicht wirken ſollte, und den wir inſofern wohl den Unwillen nennen dürfen, wie Unfall, Unthat ꝛc. — eben dieſer Unwille hat auch die dritte Potenz von ihrem Seyn ausge-

ſchloſſen. Dieſe ſelbſt kann nicht wirken, denn ſie würde ſonſt im Seyn nicht ankommen als das was ſie iſt, als die Freiheit, als der lautere Geiſt, aber eben darum wird ihr die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt durch die zweite Potenz, die jenen Unwillen, indem ſie ihn zum ſich ſelbſt Aufgeben bringt, eben damit auch wieder zum Setzenden (zum Sitz und Thron) jenes Höchſten macht, das eigentlich ſeyn ſollte, des als ſolchen ſeyenden Geiſtes.

Wir haben die erſte Potenz als das nicht ſeyn Sollende beſtimmt, die dritte als das Seynſollende. Demgemäß wäre es möglich, die erſte Potenz als das Nichtſeynſollende zu betrachten, und daraus weiter zu ſchließen, es ſey alſo mit dieſem Nichtſeynſollenden doch eine Art von böſem Princip in den Proceß mitaufgenommen, auf jeden Fall etwas, das nicht wohl als ein göttlich Gewolltes anzunehmen ſey. Aber es iſt ein ſehr großer Unterſchied, ob man von einem Princip ſagt: es iſt nicht das ſeyn Sollende (hier wird es nur als das Seynſollende nicht geſetzt), oder: es iſt das Nichtſeynſollende, d. h. dem zukäme, nicht zu ſeyn. Oder, da ſich dieß lateiniſch vielleicht deutlicher ſagen läßt und es dabei nicht gerade auf gutes Latein ankommt: es iſt ein totaler Unterſchied zwiſchen dem quod non debet esse, und zwiſchen dem quod debet (debebat) non esse, ein Unterſchied zwiſchen dem, welchem nicht gebührt zu ſeyn, und dem, welchem gebührt nicht zu ſeyn. Nur in jenem Sinn iſt die erſte Potenz das nicht ſeyn Sollende. In jeder zuſammengeſetzten, nicht unmittelbar zu vollbringenden Handlung iſt das, was bloß Mittel iſt, nicht das eigentlich ſeyn Sollende, aber es iſt doch das relativ, nämlich in Bezug auf den Zweck ſeyn Sollende, und ſo kann auch jenes, obgleich zur Ueberwindung beſtimmte, Princip ein göttlichgewolltes ſeyn; dieß widerſprechen, wäre ebenſoviel als widerſprechen, daß Gott durch Mittel wolle, da ſieht aber jeder, daß dieß ein ganz falſcher Satz iſt, denn die göttliche Weltregierung handelt immer durch Mittel. Jenes Princip iſt allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Proceß als das Nichtſeynſollende erklärt zu werden. Nun es als ſolches erklärt iſt, verändert ſich ſein Anblick, und wenn es irgend eine Macht gäbe, die dieſes nicht Seyende gegen

den durch die Schöpfung erklärten Willen Gottes wieder zum Seyenden erhöbe, jetzt unſtreitig wäre das auf ſolche Weiſe Seyende das Widergöttliche und inſofern das Böſe; aber davon iſt ja hier noch nicht die Rede. — Ebenſo verhält es ſich mit dem, was wir hier den Unwillen genannt haben. Wenn jener Wille, der eigentlich nicht wirkend ſeyn ſollte, der aber, weil durch den göttlichen Willen wirkend geworden, nun, d. h. für jetzt, wirken darf, wenn dieſer, nachdem er erſt durch den Proceß als der nicht wirken dürfende erklärt iſt, durch irgend eine außergöttliche Macht (denn die göttliche iſt es, die ihn verneint) wieder poſitiv werden könnte, dann wäre er wieder der Unwillen, aber nun in einem ganz anderen Sinne. So viel noch über den allgemeinen Hergang des Proceſſes, den ich gern nochmals wiederholte, weil es weſentlich iſt für die ganze Folge, daß Sie ſich den Zuſammenhang dieſes Proceſſes aufs beſtimmteſte in jedem Augenblick zurückrufen können.

Soll nun aber jener durch die Spannung geſetzte Proceß Schöpfungsproceß ſeyn, ſo müſſen wir ihn vor allem als einen ſucceſſiven, ſtufenweiſen uns denken. Inwiefern ſind wir zu dieſer Vorausſetzung berechtigt? Würde die Spannung der Potenzen, oder eigentlich würde jenes Contrarium, jenes Princip des Anfangs, was die veranlaſſende Urſache der Spannung iſt, unmittelbar, gleichſam in Einem Zug überwunden, ſo wäre die Einheit unmittelbar wiederhergeſtellt ohne Mittelglieder und ohne unterſcheidbare Momente. Da nun in dieſem Proceß nichts anders als nach der Abſicht des Hervorbringenden geſchehen kann, ſo muß es, wenn unſere Annahme richtig ſeyn ſoll, in der Abſicht und zwar unſtreitig in der Endabſicht des Hervorbringenden liegen, daß die Ueberwindung ſtufenweiſe und inſoweit ſucceſſiv geſchehe. Denn für den Hervorbringenden ſelbſt kann es nur völlig gleichgültig ſeyn, ob die Momente des Proceſſes etwa bloß logiſche oder auch reelle ſind; er lernt ſie nicht erſt dadurch kennen, daß er ſie als voneinander abgeſetzte verwirklicht. Die Abſicht, welche durch das Succeſſive des Proceſſes erreicht werden ſoll, kann alſo nur eine in der Creatur zu erreichende ſeyn, und zwar müßte ſie in der letzten und höchſten erreicht werden, denn

zu dieſer verhalten ſich alle vorhergehenden nur als Stufen oder Momente, ſie ſind gleichſam nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern nur um jener letzten willen. Was kann nun aber in dieſer letzten erreicht werden? Offenbar nur, daß in ihr jenes Princip, das die veranlaſſende Urſache des Proceſſes und während des ganzen Proceſſes das außer ſich ſeyende iſt, wieder in ſich, in ſein An-ſich zurückgebracht ſey. Das Außerſichſeyende, das wieder in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, iſt aber eben darum das zu ſich ſelbſt Gekommene, ſeiner ſelbſt Bewußte. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieſes Zu-ſich-ſelbſt-kommens nur das Ende des Proceſſes iſt, oder nur in das Ende des Proceſſes fällt, ſo können wir doch ſagen: der ganze Proceß ſey nur ein ſucceſſives Zu-ſich-kommen deſſen, was im Menſchen (als dem höchſten und letzten Geſchöpf) das ſeiner ſelbſt Bewußte iſt. Dieſes letzte ſeiner ſelbſt Bewußte ſollte ſich alſo dieſes ganzen Wegs, aller Momente, gleichſam aller Leiden und Freuden dieſer Wiederbringung bewußt ſeyn. In dieſes Final-Bewußtſeyn ſollten alle Momente des Proceſſes nicht bloß als unterſcheidbare, ſondern als wirklich unterſchiedene und einzeln empfundene eingehen. In dieſem letzten Bewußtſeyn ſollte gleichſam der höchſte Verſtand, die vollendete Wiſſenſchaft wohnen. Wenn wir dieſe Wiſſenſchaft im menſchlichen Bewußtſeyn, wie es jetzt iſt, nicht mehr antreffen, wenn das menſchliche Bewußtſeyn dieſe Wiſſenſchaft nur ſich wieder erringen muß, und mehr nach ihr nur ſtrebt, als ſie wirklich erreicht — wie ja ſchon der Name der Philoſophie andeutet —, ſo kann daraus nicht folgen, daß ein ſolches vollkommenes, aller Momente ſeines Wegs oder ſeines Werdens in ſich bewahrendes und unterſcheidendes Bewußtſeyn des Menſchen nicht die urſprüngliche Abſicht war. Denn eben darum ringen und ſtreben wir nach jener Wiſſenſchaft, weil ſie in uns ſeyn ſollte, weil ſie zu unſerem Weſen gehört. Schon Platon hat, und zwar ſogar als Ueberlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgeſtellt, daß alle wahre Wiſſenſchaft nur Erinnerung ſey, und alſo auch alles Streben nach Wiſſenſchaft, insbeſondere die Philoſophie, nur Streben nach Wiedererinnerung. Wir ſtreben in der Wiſſenſchaft nur wieder eben dahin, wo wir, d. h. der Menſch in uns ſchon einmal

war, und dieſes Streben nach einer wahrhaft centralen, alles vom Mittelpunkt aus überſehenden Erkenntniß, dieſes Streben ſelbſt iſt das unverwerflichſte Zeugniß dafür, daß das menſchliche Bewußtſeyn urſprünglich in dieſer Erkenntniß geweſen iſt und in ihr ſeyn ſollte.

Der Proceß iſt ſomit ein ſucceſſiver, ein durch Momente fortſchreitender, in welchem jene durch freien Actus geſetzte Spannung nur ſtufenweiſe ſich löst. Jener conträre, widerſtehende Wille wird nicht mit Einem Schlag, ſondern nur allmählich überwunden. Von dem Willen des Hervorbringenden hängt es ab, in welchem Maß dieſer Wille in jedem Moment überwunden wird. Nun wird er aber doch in jedem Moment auf gewiſſe Weiſe überwunden ſeyn; der andere alſo, der ihn überwindet und der nur in dem überwundenen *ſich ſelbſt verwirklicht* (denn durch den nicht überwundenen, noch widerſtehenden iſt er ſelbſt ausgeſchloſſen vom Seyn) — dieſer andere alſo wird ebenfalls in jedem Moment in gewiſſem Maß verwirklicht ſeyn, und alſo wird auch immer und nothwendig auf gewiſſe Weiſe das Dritte, das eigentlich ſeyn Sollende, geſetzt ſeyn. Auf dieſe Weiſe erzeugen ſich alſo beſtimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchſten Einheit ſind, und die *darum*, weil ſie alle Potenzen in ſich darſtellen, auch ſelbſt in ſich vollendet, abgeſchloſſen, d. h. eigentliche Dinge (οὐσίαι) ſeyn werden. Dieſe Dinge ſind alſo Erzeugniſſe des in ſein urſprüngliches Nichts zurückgewendeten Unwillens, doch eben darum nicht dieſes Willens allein, ſondern ebenſowohl jenes andern ihn verſöhnenden oder nach dem ſchönen Platoniſchen Ausdruck ihn gleichſam beredenden, zu gut ſprechenden Willens, und weil der überwundene nur ſich ſelbſt aufgeben kann, *indem* er das Höchſte, das eigentlich ſeyn Sollende ſetzt, welches ihm während des ganzen Proceſſes als *Ziel* (als Muſter, exemplar) vorſchwebt, an dem er gleichſam das hat, wonach er ſich richtet und das er in ſich auszudrücken ſtrebt — ſo iſt inſofern auch die dritte Potenz nothwendig zu einem *bleibenden* Entſtehen; denn *Beſtand* erlangt jedes Ding nur inſofern, als ſich, wenn auch noch ſo entfernt, die dritte Potenz an ihm realiſirt zeigt; dieſe iſt die jedes vollendende, beſchließende, oder wie die Morgenländer dieß ausdrücken,

ſie iſt die jedes Gewordene gleichſam beſiegelnde, es eigentlich fertig machende; ſie iſt eben darum auch während des Proceſſes die mäßigende Kraft (vis moderatrix) der Bewegung, durch welche die Stufen des Proceſſes beſtimmt ſind, die Macht, die auf jeder Stufe Stillſtand gebietet, ſo daß wirklich verſchiedene und unterſcheidbare Momente ſtehen bleiben; ſie iſt die zwiſchen den beiden erſten Potenzen entſcheidende, nur ihr gehorcht die erſte, wenn es die von der zweiten an ihr hervorgebrachte Modification annimmt, und ebenſo nur der höheren gehorcht die zweite Potenz, wenn ſie das bis zu einem gewiſſen Grade Ueberwundene nicht weiter überwindet, ſondern ſtehen läßt. Sie, die dritte Potenz, iſt es, welche durch ihr bloßes Wollen, ohne eigentliche Wirkung, jedes Werdende auf ſeiner Stufe erhält.

Weil das erſte Princip ſeiner Natur nach nur den Willen hat, unbedingt zu beſtehen, das andere, nur unbedingt das erſte zu überwinden, ſo muß ein drittes ſeyn, dem beide ſich unterwerfen, das ſie ſelbſt als ein höheres und gewiſſermaßen unbetheiligtes anerkennen.

Demnach iſt jedes Erzeugte das gemeinſchaftliche Werk der drei Potenzen, die ſich, wie Sie nun ſehen, als demiurgiſche, kosmiſche Potenzen verhalten, aus deren Zuſammenwirkung erſt alles Concrete entſteht: ſie ſelbſt ſind noch rein geiſtige Potenzen, auch jenes blind Seyende des Anfangs, das Gegenſtand der Ueberwindung, und alſo das Subſtrat, das ὑποκείμενον des ganzen Proceſſes iſt, auch dieſes iſt in ſich ſelbſt noch immer ein rein Geiſtiges, wie ein erregter, in uns entbrannter Wille auch noch etwas Geiſtiges iſt; wir müſſen ſogar bemerken, daß dieſer Wille in ſeinem lauteren Entbranntſeyn, wo er durch den andern noch nicht beſänftigt, noch nicht afficirt iſt, ſogar als das allem Concreten Entgegengeſetzte erſcheint — erſt in ſeinem Verhältniß zu dem andern nimmt er ſucceſſiv materielle Eigenſchaften an — er iſt jenes Prius der Natur, jenes Vorausgehende, jenes Angeſicht (wie der Morgenländer es nennt), jenes Vordere des Schöpfers, das, wie Gott im A. T. ſagt, kein Menſch ſehen kann und leben, eben weil es in ſeinem Seyn das alles Concrete Verzehrende iſt, das alſo erſt zur Vergangenheit geworden ſeyn muß, um der Creatur erträglich zu ſeyn,

das daher erſt ſichtbar wird, indem es eigentlich unſichtbar wird, nämlich indem es mit der creatürlichen Form überkleidet, und alſo von dieſer zugedeckt, durch ſie ſelbſt unſichtbar gemacht wird — es iſt das Unſichtbar-Sichtbare, und das Sichtbar-Unſichtbare. Indem wir die Potenzen nun als kosmiſche, demiurgiſche Urſachen begriffen haben (wobei ich nur kurz wieder erinnere an die frühere Unterſcheidung, nach welcher jenes Princip des Anfangs die veranlaſſende, oder wie wir auch ſagen können, die materielle Urſache iſt — causa quae materiam praebet — die das Subſtrat des ganzen Proceſſes hergibt, wir können auch ſagen, ſie iſt die causa ex qua; die zweite Potenz iſt die causa formalis oder die causa per quam, die dritte die causa finalis, in quam oder secundum quam — zu welcher hin als Ziel alles geſchieht) — indem wir alſo die Potenzen als kosmiſche Urſachen begriffen, haben wir ſie eben damit auch als relativ außergöttliche geſetzt, und es iſt für die Folge wichtig, das Göttliche in ihnen (das nur in der Einheit iſt), und ihre kosmiſche oder demiurgiſche Funktion wohl zu unterſcheiden. Inwiefern aber in jedem Erzeugniß, ſo entfernt es auch von der höchſten Einheit ſeyn mag, doch auf gewiſſe Weiſe die Einheit geſetzt iſt, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines beſtimmten Gewordenen gleichſam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn kann, ſo geht inſofern durch jedes Ding wenigſtens ein Schein, eine Apparition der Gottheit, und es iſt im ſtrengſten Sinne zu ſagen, daß nichts, auch nicht das Geringſte, ſey ohne den göttlichen Willen.

Wir ſind alſo nunmehr vollkommen berechtigt zu ſagen: der durch die freiwillig geſetzte Spannung bewirkte Proceß ſey der Proceß der Schöpfung — berechtigt alſo auch zu wiederholen, was auch das Reſultat des früheren Vortrags über den Monotheismus war, daß nämlich der wahre Monotheismus, der Monotheismus als Syſtem, als Lehre, nur mit der Schöpfung zugleich kommt, und nicht erkannt wird, ohne zugleich dieſe zu erkennen. Wenn alſo Monotheismus die wahre Lehre iſt, ſo iſt auch nur diejenige Lehre die wahre, in welcher eine freie Schöpfung erkannt wird.

Vierzehnte Vorleſung.

Gott iſt nicht Gott ohne die Welt, heißt in neuerer Zeit ſo viel: er iſt nicht Gott, nicht abſoluter Geiſt, wie man ſagt, ohne durch die Natur, durch die Sphäre des endlichen Geiſtes hindurch gegangen zu ſeyn. Dieſer Satz iſt die Folge des oft berührten Mißverſtehens der negativen Philoſophie, in welcher allerdings Gott, d. h. die Idee Gottes, die Welt der Natur und die des Geiſtes zur Vorausſetzung hat — verſteht ſich im Gedanken oder in der bloß logiſchen Bewegung, welche die der rationalen Philoſophie allein zukommende iſt. Allerdings, wie in dem berühmten Newtonſchen Scholium geſagt iſt: Deus est vox relativa. Gott iſt nur Gott als der Herr, und er iſt nicht Herr ohne etwas, wovon er der Herr iſt. Aber Gott iſt ſchon vor der Welt Herr der Welt, Herr nämlich ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen. Der alſo, welcher Schöpfer ſeyn kann, iſt freilich erſt der wirkliche Gott, aber dieſe Behauptung iſt himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott ſeyn würde ohne die Welt; denn er iſt ſchon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt ſetzen könnende Gott ſeyn, wenn auch nie eine Welt exiſtirte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei ſich behielte. Sätze, wie der: Gott komme erſt im Menſchen, oder auch in dieſem nicht einmal, ſondern erſt in der Weltgeſchichte zum Selbſtbewußtſeyn, hätte man ſonſt wohl als deductio ad absurdum, zur Widerlegung, und zwar zur augenblicklichen und unbedingten Wider-

legung, aber nie als zugestandene, ausgesprochene Sätze einer Philosophie zu vernehmen gehabt.

Der Begriff der Schöpfung ist ebensowohl entgegengesetzt der Annahme, nach welcher die Welt nur eine Folge der göttlichen Natur (nicht die Folge eines göttlichen Willens wäre), als der Meinung, nach welcher zwar Gott sich frei zur Natur entschließen oder entäußern soll, aber nur um selbst in den Weltproceß einzugehen, oder selbst der Proceß zu seyn (zwischen beiden Ansichten ist kein wahrer Unterschied). Zwar auch nach unserer Darstellung entsteht die Welt durch einen göttlich gesetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott selbst nicht eingeht, da er vielmehr als Ursache außer ihr bleibt, erhaben über jene schon erwähnte Trias von Ursachen, als absolute Ursache, als causa causarum, wie er auch schon von den Pythagoreern bestimmt wurde. Uebrigens muß man so billig seyn zu erkennen, daß jene Theorien, welche die Welt als eine bloße Folge, als ein bloßes Corollarium der göttlichen Natur ansehen, ihren Hauptgrund darin hatten, daß man ihnen von der andern Seite nichts irgend Verständliches entgegenstellen konnte, wie denn noch Fichte in seiner berühmt gewordenen Abhandlung mit diesen Worten gesagt hat: über den Begriff der Schöpfung sey in der Philosophie noch das erste verständliche Wort vorzubringen.

Fragen wir aber, was insbesondere zu einer verständlichen Theorie der Schöpfung erfordert werde, so ist Ein Hauptpunkt folgender: Soll die Welt nicht als eine Emanation der bloßen göttlichen Natur, sondern als eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens erscheinen, so wird schlechterdings erfordert, daß zwischen dem seiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt gesetzt ist, etwas in der Mitte sey. Ohne ein solches Mittelglied könnte die Welt nur als eine unmittelbare und daher nothwendige Emanation des göttlichen Wesens gedacht werden. Ein solches Mittel ist nun von uns in jener Möglichkeit nachgewiesen, die Gott an dem an sich Setzenden seines Wesens ersieht, und die sich von diesem unmittelbar auf die anderen Gestalten seines Wesens fort-

pflanzt. Wir haben ſchon bemerkt, dieſe Möglichkeit ſey der erſte Gegenſtand des göttlichen Erkennens, und das, was zuerſt (d. h. nicht nach einer Zeit, ſondern ſo wie er Iſt), alſo, wie man zu ſagen pflegt, von Ewigkeit die Einförmigkeit ſeines Seyns unterbricht. Indem dieſe erſte Potenz zu der zweiten in dem Verhältniß ſteht, daß dieſe in dem Maß poſitiv geſetzt iſt, als ſie ſelbſt negativ, alſo auch umgekehrt in dem Verhältniß als dieſe ſich erhebt, poſitiv wird, jene negirt wird, ſo kommt dadurch in das göttliche Innere die erſte Beweglichkeit, da es ſich in allen Potenzen empfindet, ohne daß ſie noch wirklich aus ihm heraustreten, ja jene erſte Potenz wird ihm zum Spiel, indem gegen die nur vorübergehend ſubſtantiell gewordene auch die andern in ihre Subſtantialität treten. Daher jene erſte Potenz der eigentliche Gegenſtand ſeines Ergötzens iſt, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einſt möglichen Bildungen, das Vorſpiel der ganzen künftigen Welt erſieht. Denn wenn er ſie aktivirt, iſt ſie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philoſophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieſer Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann[1]. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als Geſichte vorüber, denn noch iſt nichts Bleibendes, ehe der entſchiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu ſetzen. Das ſchöne Wort der Griechen *ἰδέα* ſagt in der That nichts anderes als unſer deutſches Wort Geſicht, und zwar in beiderlei Verſtand, ſo daß es ſowohl das Sehen und den Blick ſelbſt, als was im Geſicht vorübergeht, bedeutet. Die Lehre von

[1] *Καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* (Röm 4, 17): er ruft ſie aus der Potenz, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wobei das *ὡς ὄντα* entweder von dem zu verſtehen iſt, was ſie Ihm ſind, nämlich Ihm ſind ſie nicht *οὐκ ὄντα*, gar nicht ſeyende, Ihm ſind ſie *ὄντα* (das bloß Mögliche iſt für ſich ſelbſt kein *ὄν*, aber das verhindert nicht, daß es für ein anderes, das eben darum ein intelligentes iſt, ſey). Oder kann das *ὡς ὄντα* erklärt werden: er ruft das Nichtſeyende als wäre es. Daß auch im Hebräiſchen קָרָא aus der Potenz wecken heißt (z. B. aus der Ruhe, dem Schlaf) — wie weit die Potenz zurück gedacht wird, iſt damit nicht beſtimmt — daß aber rufen aus der Potenz erheben iſt, zeigt Ezechiel 36, 29. (Kalender von 1854).

dieſen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon ſchon nur noch als Ueberlieferung aus alter Zeit kennt, erhält durch dieſe Darſtellung unſtreitig eine reellere Bedeutung als gewöhnlich; man begreift, auf welche Weiſe die Ideen Vermittlungen zwiſchen Gott und den Dingen, d. h. zwiſchen der höchſten Einheit und jenen beſonderen oder modificirten Einheiten ſind, welche wir Dinge nennen. Denn man bleibt zu ſehr im Allgemeinen, wenn man durch die bloße Allwiſſenheit vermittelt glaubt, was der Apoſtel ausſpricht: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ, Gott ſind alle ſeine Werke bekannt von Ewigkeit [1]. Sie ſind als Viſionen des Schöpfers vorhanden, ehe ſie wirklich werden [2]. Kein Wunder daher, daß, ſoweit menſchliche Kunde und Erinnerung zurückreicht, jene Urpotenz, die der erſte Anlaß zu allem von Gott verſchiedenen Seyn iſt, gefeiert und verherrlicht worden. Sie war jene mit heiligen Schauern umgebene, in Präneſte gefeierte Fortuna primigenia der Römer, in deren Armen der künftige Weltherr Zeus als Kind ruht. Fortuna primigenia heißt ſie als das Urzufällige, das erſte bloß Mögliche, nicht Nothwendige, nicht zum göttlichen Weſen Gehörige und doch von ihm Unzertrennliche, das ſich Gott darſtellt, ſo wie er Iſt, das auch dann, wenn er es herheirnft, immer die Natur eines bloß Angenommenen behält, und ein adsciti quid bleibt. Als Weltamme, Weltmutter (denn ſie iſt ja die Materie der künftigen Welt) war jene Urpotenz auch griechiſchen Vorſtellungen gefeiert. Sie iſt die indiſche Maja, welche die Netze des Scheins (des bloß Erſcheinenden, nicht Wirklichen) ausſpannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichſam zu fahen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen.

Auf ähnliche Art, nämlich als dem göttlichen Verſtande gleichſam vorſpielend, wird jenes Princip, das einmal wirklich geworden die ganze Wirklichkeit nach ſich zieht, auch vorgeſtellt in der ſchon einmal angeführten Stelle des Alten Teſtaments, wo dieſe ſagt: „der

[1] Act. 15, 18.

[2] Im Buch Sirach (3, 29) ſteht: πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἐγνωσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι καθορᾷ τὰ πάντα.

Herr[1] hatte mich im Anfang seines Weges, vor seinen Werken, von dort an. Von Ewigkeit bin ich eingesetzt, von Anfang, vor der Erde. Ehe die Meere waren, ehe die wasserquellenden Brunnen, ehe die Berge eingesenkt wurden, bin ich bereitet. Als er die Himmel droben richtete, war ich dabei, als er seinen Cirkel aufs Meer setzte und den Grund der Erde legte (bei der Entstehung des Weltsystems), war ich, sein Kind oder Zögling bei ihm, und spielte vor ihm immerwährend, auf dem Boden seiner Erde, meine Hauptlust aber war an den Menschenkindern" (dem Höchsten und Vollkommensten).

Man könnte die Frage aufwerfen, wie sich denn annehmen lasse, daß jene Potenz des Anfangs, die in ihrem wirklichen Hervortreten als das blind Seyende erscheint, hier mit dem Namen der Weisheit bezeichnet werde. Ich könnte mich mit der Antwort begnügen, daß das an sich Seyende Gottes eben der Grund, das Subjekt, und schon als dieses, als das insofern nicht Seyende, das ursprünglich Wissende in der Gottheit sey (das Subjekt steht immer zu dem, welchem es Subjekt ist, im Verhältnisse des Wissenden, und hier wird ja dieses Princip noch nicht in seinem Herausgetretenseyn, sondern in seiner Innerlichkeit, vor allem wirklichen Seyn gedacht). Ich will aber lieber erinnern an das, was schon gezeigt worden, daß eben dieses Princip in seinem Ende, nämlich in seiner völligen Wiederbringung, das alles im Zusammenhang wissende, Anfang, Mittel und Ende begreifende Bewußtseyn, d. h. in der That die Weisheit sey. Es hat aber nichts gegen sich, anzunehmen, daß, wie in vielen andern Fällen und namentlich auch in der Mythologie geschieht, so hier dieses Princip gleich nach dem benannt werde, wozu es sich am Ende bestimmt, also per anticipationem schon Weisheit, חָכְמָה, genannt sey. Das Wissende, inwiefern es Gegensatz des Wirklichen ist, stellt sich überhaupt auf die Seite der

[1] Im Hebräischen יְהוָה, schon die alten Uebersetzer drückten dieß durch ὁ κύριος aus — der Herr ist dadurch in neueren Sprachen, ebenso wie im Hebräischen Jehovah, der eigentliche Name Gottes geworden, der nicht das bloße Seyende, sondern der Herr seines Seyns und damit alles Seyns ist.

Möglichkeit. Alles Wissen ist als solches nicht selbst Seyn, sondern nur Können eines Seyns, nämlich ein Bestehen, ein Vermögen des Seyns, oder es ist im Verhältniß zu dem Gegenstand eine Macht, eine Potenz, wie ja auch sprachgemäß Wissen und Können in vielen Fällen synonym sind; selbst die Grundbedeutung des im Hebräischen gebrauchten Worts ist potentia, Macht, Gewalt. — Jene Potenz eines anderen, von Gott verschiedenen Seyns ist in Gott verborgen, sie zeigt sich ihm selbst zuerst als etwas zuvor nicht Gesehenes. Dieses in Gott Verborgene (das einmal schlechterdings nicht war, und sich eben dadurch unterscheidet, daß erst Möglichkeit) muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nun als Wissendes oder wissentlich in dem zu seyn, darin es erst unwissentlich war. In seinem Ausgang von Gott ist dieses Princip allerdings vielmehr das Gott oder die göttliche Einheit Negirende; aber eben das, was das Gott Negirende ist, wird in seiner Wiederbringung nun vielmehr das Gott Setzende und also auch Wissende. Jenes Princip des Anfangs in seiner Latenz ist der Urstand — der Vorstand, das Prius der ganzen Bewegung, aber ohne sich selbst als solchen zu wissen. In der Wiederkehr ist es auch wieder der Urstand, aber nun der sich selbst wissende Urstand, d. h. der Verstand der ganzen Bewegung.

Das Wort Verstand ist ursprünglich wohl dasselbe mit Vorstand, wie denn die Partikel ver in vielen Verbis die Bedeutung des „vor" hat, z. B. versehen statt vorsehen. Verstand wäre insofern = Vorstand, quod praeest, also prius, sowie Vorstand wieder = Urstand ist. Letzteres Wort ist in neuerer Zeit seltener im Gebrauch geworden, bezeichnet aber eben das, wovon etwas ausgeht. Der Ur-stand der Pflanze z. B. ist das Samenkorn. Jene Urpotenz ist aber wirklich der Urstand, ist das, woran sich der ganze Proceß anknüpft, ist also auch der Vor- oder Urstand, und im Schlusse der Bewegung der Verstand der ganzen göttlichen Bewegung. Es bleibt die ganze Bewegung hindurch, obwohl einer beständigen Umwandlung unterworfen, seinem Wesen nach immer dasselbe. Wenn es also aus der Bewegung in die Ruhe, in sein An-sich, in sich selbst als Potenz zurückgebracht worden ist, dann ist es nicht

mehr bloß der mögliche, sondern der wirkliche Verstand des göttlichen Seyns. Oder es ist in seiner Ruhe und Wiederbringung nun als Unterstand des göttlichen Seyns gesetzt, als id, quod substat existentiae divinae explicitae. Unterstand ist wieder nur eine Variation vom Worte Verstand; was im Deutschen Verstand genannt wird, heißt im verwandten Angelsächsischen Unterstand, im Englischen noch heute unterstanding. Es ist im Grunde dasselbe Wort für dieselbe Sache, nur einmal in ihrem Prius angesehen, das anderemal angesehen als das, wozu es sich schließlich oder am Ende bestimmt. Da ich einmal auf solche etymologische Bemerkungen eingegangen bin, will ich nur noch bemerken, daß es mit dem griechischen Worte ἐπιστήμη eine ähnliche Bewandtniß habe; denn das Wort kommt von ἐπίσταμαι, ich weiß, dieses ist aber nur jonisch statt ἐφίσταμαι, welches ebensowohl bedeutet: ich bleibe stehen, wie denn der Verstand nichts anderes als die zum Stehen gebrachte Urpotenz ist (ursprünglich ist sie das Nichtstehende, Unstete; der Verstand ist die als solche gesetzte, damit fest, stehend gewordene Urpotenz, die aus der Bewegung in die Ruhe zurückgekehrte und nun sich selbst besitzende Potenz), das Wort (ἐφίσταμαι) heißt aber ebensowohl als: ich bleibe stehen, auch: ich erhalte Macht oder Gewalt über etwas, denn das, was einem anderen zum Subjekt, Unterstand geworden ist, hat eben damit Macht oder Gewalt über dieses.

Dasselbe Subjekt, dasselbe ursprünglich Seynkönnende, das durch alle Momente der Natur hindurchgegangen ist, und in dieser unter der Form der Objektivität erscheint, eben dieses findet sich am Ende seiner Wandelungen im menschlichen Ich wieder zum Subjekt aufgerichtet, und würde sich, wenn der Mensch nicht, anstatt gleichsam der Erbe der ganzen Vergangenheit zu seyn, vorgezogen hätte, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden — ohne dieß hätte sich jenes Subjekt im Menschen als der geistige Besitzer, ja als der Beweger aller Dinge gefunden, aber obgleich das Subjekt dieser materiellen Gewalt über die Dinge verlustig geworden, die es gehabt hätte, wenn es an seinem Ort geblieben wäre, bleibt es die formelle Macht der Dinge, welche

eben der Verſtand iſt. Der Ausdruck dieſer angeborenen Macht über die Dinge ſind jene allgemeinen Begriffe, mit denen der Menſch wirklich alle Dinge anfaßt, wie die Begriffe der Subſtanz, der Urſache und Wirkung u. ſ. w., Begriffe, die ihre Sanktion nicht erſt von der Erfahrung erhalten, deren Gewalt und apriorische Bedeutung ſich vielmehr davon herſchreibt, daß der Verſtand ſelbſt nichts anderes als die Urpotenz, das Prius aller Dinge iſt. Es mußte, abgeſehen von den allgemeinen und reinen Verſtandeskategorien, die Anhänger des Empirismus und des Senſualismus der franzöſiſchen und engliſchen Schule (Lockes, David Humes, Condillacs u. ſ. w.) ſchon immer in Verlegenheit ſetzen, wenn ſie auch nur die Frage beantworten ſollten, wie wir, da unſere Sinne doch immer nur von einzelnen Dingen afficirt werden, z. B. nur von dieſem einzelnen Baum, inſtinktmäßig und ohne uns deßhalb einer Operation bewußt zu ſeyn, dieſen Gegenſtand dennoch ſogleich mit einem allgemeinen Begriff benennen, ja wie ein Kind, das etwa im Dunkeln einen Gegenſtand empfindet, den es nicht nennen kann, ohne Aufenthalt ohne alles Nachdenken ſagt: hier iſt etwas, wie es alſo mit unglaublicher Schnelligkeit die ganze Leiter möglicher Allgemeinbegriffe bis zu der oberſten Sproſſe durchläuft, wo nur noch der Begriff des Seyenden überhaupt ſtehen bleibt, der nach der alten Ontologie das summum genus, der höchſte Gattungsbegriff iſt. Aber jeder allgemeine Begriff deutet auf eine Macht unſeres Verſtandes, der alle Erfahrung weit übertrifft. Mit dem Wort Baum bezeichne ich nicht etwas, das einem oder was hundert Bäumen, noch ſelbſt bloß etwas, was allen wirklichen, ſondern was allen möglichen und denkbaren Bäumen gemein iſt. Hier iſt alſo im Begriff eine Möglichkeit enthalten, die alle Grenzen der Erfahrung überhaupt, und die ſich nur von einer unendlichen Macht herſchreiben kann, die unſer Verſtand nicht ſowohl beſitzt, als vielmehr ſelbſt iſt. Die Erklärung liegt nicht darin, daß dem Verſtande der höchſte Gattungsbegriff angeboren iſt (denn was ſoll man ſich bei einer ſolchen idea innata denken?), ſondern darin, daß der Verſtand, d. h. die einzige der Begriffe fähige Potenz, daß dieſer ſelbſt nichts anderes iſt als die ſich ſelbſt beſitzende, zu ſich ſelbſt zurück-

gekommene Macht oder Potenz alles Seyns, deren natürliches Correlat nur das Seyn überhaupt iſt, daher der Verſtand in jedem beſonderen Gegenſtand nur eben dieſes, das Seyende überhaupt ſieht, nur modificirt durch den beſonderen Eindruck, den das particuläre Objekt auf die Sinne gemacht hat. Gerade das blinde, inſoweit verſtandloſe Princip wird alſo in ſeiner Ueberwindung zum Verſtand. Aller wirkliche Verſtand zeigt ſich eben nur in einer Gewalt oder Herrſchaft über das Verſtandloſe. Es veranlaßt mich dieß noch zu folgender Aeußerung. In pſychologiſcher und mediciniſcher Hinſicht werden Wahnſinn und Blödſinn unterſchieden, aber es iſt nicht ebenſo leicht zu ſagen, wie dieſe beiden Abweichungen vom Normalzuſtand ſich zueinander verhalten. Der Wahnſinn tritt aus der Tiefe des menſchlichen Weſens hervor, er kommt nicht in den Menſchen hinein — es iſt offenbar etwas potentiä ſchon Daſeyendes, das nie ad actum kommt, es iſt das, was im Menſchen überwunden ſeyn ſollte, aber, durch welche Urſache immer veranlaßt, wieder wirkend wird. Wenn irgend eine andere Erſcheinung, kann die des Wahnſinns von der Realität jenes Princips überzeugen, welches das ſeiner Natur nach außer Sich Seyende, das aus ſeiner Potenz Geſetzte, darum ſeiner ſelbſt nicht Mächtige iſt. Aber nicht bloß hievon, auch davon kann man ſich überzeugen, daß dieſes Princip ein in allem und eben am meiſten im höchſten Verſtand gegenwärtiges iſt, in dieſem freilich als das Ueberwundene und Unterworfene, aber die eigentliche Kraft und Stärke des Verſtandes zeigt ſich nicht in der gänzlichen Abweſenheit dieſes Princips, ſondern in der Beherrſchung deſſelben. Daher man von jeher, beſonders allen produktiven Naturen (und eben jenes Princip, das entfeſſelt als Wahnſinn erſcheint, gerade dieſes Princip iſt das Stoff gebende) — vor allen den Dichtern iſt eine Art von göttlichem (man ſollte ſagen: von göttlich beherrſchtem) Wahnſinn zugeſchrieben worden, und es wird bekanntlich ſogar als Ausſpruch des Ariſtoteles citirt: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae, was freilich von manchen mißbraucht wird, die meinen, je unſinniger, deſto genialer; jenes Wort heißt aber nur ſo viel: wo kein Wahnſinn iſt, der geregelt, beherrſcht wird, iſt auch kein ſtarker, kein mächtiger

Verſtand, denn die Stärke des Verſtandes zeigt ſich, wie geſagt, eben in ſeiner Gewalt über das Gegentheil. Hieraus erhellt denn zugleich, daß der Blödſinn gerade durch die völlige Ausſchließung jenes Princips entſteht, deſſen Beherrſchung Verſtand iſt, daß alſo der Blödſinn nur die andere Seite des Wahnſinns iſt, entſtehend ex defectu, wie jener per excessum. Aber das Princip, das in dem einen ganz mangelt, in dem andern ganz beherrſcht wird, iſt daſſelbe. Dem Blödſinnigen fehlt der urſprüngliche Stoff, mit dem er ſich beſchäftigen, durch deſſen Regulirung der Verſtand ſich thätig erweiſen könnte. Wegen dieſer Stoffloſigkeit ſchläft der Verſtand völlig ein. Dem Inneren jedes Menſchen muß ein urſprünglicher Stoff ſchon gegeben ſeyn, er kann ihn nicht von außen erhalten, er muß eine Mitgift der Natur ſelbſt ſeyn, denn wäre dieſer für jede wahre geiſtige Entwicklung nothwendige Urſtoff von außen zu erhalten, ſo ſähe man nicht ein, warum er dem Blödſinnigen fehlte, dem ja aus der allgemein geöffneten Quelle derſelbe Stoff zuſtrömt. Die Menſchen unterſcheiden ſich voneinander hauptſächlich nur durch dieſen angeborenen Stoff, deſſen Entwicklung die Aufgabe ihres Lebens iſt — glücklich jeder, der eine ſolche Aufgabe hat! Man pflegt wohl auch Verſtand und Willen einander entgegen zu ſetzen: mit Recht, inwiefern der Wille abſtrakt vom Verſtand nur das blinde, in ſich ſelbſt keine Grenze kennende Wollen, ein Wille alſo für ſich allerdings das Verſtandloſe iſt. Aber eben darum iſt das in ſich ſelbſt zurückgebrachte, ſich ſelbſt beſitzende, ſeiner ſelbſt mächtige Wollen auch von ſich ſelbſt ſchon Verſtand; Wille und Verſtand ſind inſofern wieder daſſelbe, nur von zwei Seiten angeſehen. Die Urpotenz, die in ihrem Ausgang blindes Wollen, iſt, zu ſich ſelbſt zurückgebracht, Verſtand. Der Verſtand iſt nur das Ende des blinden Wollens. Man ſagt von einem blinden Wollen, es nehme keine Vernunft, keinen Verſtand an (hier iſt kein Unterſchied zwiſchen dieſen Worten), der Verſtand iſt hiernach etwas, das der Wille annehmen muß, hinwiederum alſo iſt der Wille das Subjekt des Verſtandes, das Wort Subjekt auch hier im eigentlichen Verſtand genommen als id quod subjectum est; was aber Subjekt des Verſtandes iſt, kann

auch ſchon wenigſtens als potentieller oder ſubſtantieller Verſtand angeſehen werden.

Ich hätte die Abſicht, zu erklären, wie jenes Princip die Weisheit genannt werden könne, auch auf kürzerem Wege erreichen können. Bekannt iſt Bacos Wort: Wiſſenſchaft iſt Macht, science is power. Wenn Wiſſenſchaft überhaupt = Macht iſt, ſo kann die Weisheit, d. h. die Wiſſenſchaft alles Seyns, nur in dem ſeyn, was die Macht, Potenz alles Seyns war. Es iſt alſo ganz der wirklichen Natur dieſes Princips gemäß, wenn es in der angeführten Stelle die Weisheit genannt wird, und dieſe Stelle wird durch die von uns angenommene Erklärung gewiß richtiger verſtanden als in der früher gewöhnlichen Auslegung, wo man unter dieſer Weisheit die zweite Perſon der Gottheit verſtand. Ich füge nun noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Die Weisheit wird in dieſer Rede ſehr beſtimmt von dem Jehovah oder von dem Herrn unterſchieden. „Der Herr hatte ſie", oder wie man allenfalls auch überſetzen könnte, er bekam ſie, wie man von etwas Unverſehenem zu reden pflegt, er überkam ſie, weil ſie nämlich nicht etwas zuvor Dageweſenes iſt, ſondern erſt nach der Hand, nachdem er iſt, als Potenz eines anderen Seyns ſich einfindet oder einſtellt. Er ſetzt nicht ſie, ſie ſetzt ihn voraus, aber ſo wie er Iſt, iſt ſie da, und ſtellt ſich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in ſeinen Willen aufnehmen und nicht aufnehmen kann. Alſo ſie ſelbſt war nicht der Jehovah, nicht der Herr. Er hatte oder er bekam ſie „im Anfang ſeines Weges", d. h. ehe er aus ſich herausging, oder wie man es auch erklären könnte, er hatte ſie als Anfang, als Veranlaſſung ſeines Wegs, ſeiner immer vorwärts, nach dem beſtimmten Ziel gehenden Bewegung. Er hatte ſie „vor allen ſeinen Werken", der Ausdruck iſt ſehr entſcheidend, alſo obwohl nicht ſelbſt Gott, war ſie doch auch nicht Geſchöpf, nichts Hervorgebrachtes, und eben dadurch gleichſam das Mittel zwiſchen Gott und dem Geſchöpf, denn ſie war eben die bloße Möglichkeit, der erſte entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte ſie als Möglichkeit nicht ſeiner ſelbſt, wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erſcheinung kommen

Sollenden. „Ich bin eingeſetzt, ſagt ſie, von Anfang, vor der Erde". Ich bin eingeſetzt iſt hier ſoviel als princeps constituta sum, und princeps muß hier in dem genauen Sinn genommen werden, wo es das Anfangende bedeutet, wie Varro in ſeinen theils grammatiſchen, theils mitunter philoſophiſchen Erörterungen über die Mythologie ſich ausdrückt: principes dii coelum et terra, die alles anfangenden Götter, mit denen nämlich die Mythologien der Völker anfangen, ſind Himmel und Erde. Derſelbe unterſcheidet principes deos von den summis, jene ſind ihm penes quos sunt prima, dieſe penes quos sunt summa[1]. In dieſem Sinne alſo iſt die Weisheit von Ewigkeit, als alles Anfangendes, als Prius alles Werdens, eingeſetzt nämlich durch den Willen des Schöpfers, der ſie zum Anfange nimmt, zum erſten Punkt, an den er den ganzen unabſehlichen Proceß des künftigen Werdens anknüpft. Alſo ſie ſelbſt iſt nicht eine Hervorbringung Gottes: aber ſie war bei ihm als Kind. Gewöhnlich wird dieß überſetzt: ſie war bei ihm der Werkmeiſter, aber dazu paßt das Folgende nicht: ſie ſpielte vor ihm, womit das Bild des Kindes beſſer übereinſtimmt, und ſprachgemäß kann das hebräiſche Wort ebenſo gut durch nutritius, Pflegkind, überſetzt werden (alſo eigentlich angenommenes, adoptirtes Kind, wie wir früher, ohne hieran gedacht zu haben, ſagten: Gott habe dieſe Möglichkeit angenommen, adoptirt). Man kann nicht umhin, ſich hier an jene Stelle des Platon zu erinnern, wo er von einem Mitaufgezogenen der göttlichen Natur ſpricht[2]. Sie war als Kind bei ihm, d. h. noch nicht herausgeſetzt, intimae admissionis, noch einheimiſch bei ihm, domi quasi habita, ſein Liebling, und „ſpielte vor ihm", wie ein Kind im Hauſe des Vaters, d. h. ſie zeigte ihm oder diente ihm gleichſam als Spiegel, worin er erſah, was künftig, nämlich wenn Er wollte, wirklich ſeyn konnte, denn ſie iſt eben die wahre Allmöglichkeit. Sie ſpielte ihm vor Tag vor Tag, d. h. alle Tage (alle Hauptmomente) der künftigen, ihretwegen ſucceſſiven Schöpfung; denn in ihr eben wollte er ſich den künftigen Zeugen ſeiner Thaten

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 606. D. H.
[2] Politicus.

erziehen. Aber ihre vorzügliche Luſt war, ihm den künftigen Menſchen vorzubilden, in dem das Ziel der ganzen Schöpfung lag, und in dem ſie ſelbſt ihr höchſtes Ziel, alſo zugleich ihren wonnigſten Zuſtand hatte, denn eben jenes allgemeine Subjekt, das alle Phaſen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, ſollte in ſeiner letzten Wiedererklärung das Princip des menſchlichen Bewußtſeyns werden, es war beſtimmt, im Menſchen zu ſich zu kommen und ſo das Mitwiſſende der Schöpfung, des ganzen göttlichen Weges zu ſeyn.

Wir haben früher in ſo mancher Vorſtellung der Mythologie einen tieferen Sinn nachgewieſen; es war wohl der Mühe werth, auch bei dieſer Stelle zu verweilen, die an Sinn und Inhalt alles übertrifft, was über denſelben Gegenſtand aus dem Alterthum zu uns gekommen iſt, die wie friſcher Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anweht.

Man muß geſtehen, in jener ganzen Rede iſt göttliche Eingebung, ich würde ſo urtheilen, wenn ſie auch bei einem ſogenannten Profanſcribenten ſich fände. Mein Beſtreben in dieſen Vorträgen iſt überhaupt, die mich hören, auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menſchheit nennen kann, die in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverſtändlich geworden ſind, die aber noch ſtehen werden, wenn ſo vieles, was ſich augenblicklich als wichtig geberdet, längſt verſchollen ſeyn wird. Sie ſind die wahren ewigen Gedanken, die ideae aeternae, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit ſich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pfiffige heißen kann, für tiefe Dialektik gilt.

Jene nun hinlänglich beſchriebene Möglichkeit iſt alſo auch jenes Mittelglied, das wir zwiſchen dem an ſich ewigen Seyn Gottes und der Schöpfungsthat annehmen müſſen, um dieſe als den freieſten Entſchluß zu begreifen, und wir können uns nun über dieſe That, von der übrigens ebenfalls zu bemerken iſt, daß wir ſie auf keine Weiſe a priori oder aus bloßer Vernunft begreifen, von der wir eben auch

nur sagen können, daß sie geschehen ist — wir können uns über die That selbst jetzt folgendermaßen ausdrücken. Es stand in der Macht Gottes, diese Möglichkeit eines außer-sich-Seyns, die sich ihm an sich selbst zeigte — diese mögliche Anderheit immerwährend als eine bloß mögliche bei sich zu behalten. Aber eben dem, in dessen Gewalt jene Möglichkeit war, stand es auch zu, diese Möglichkeit, welche das eigentliche Geheimniß seiner Gottheit ist, frei hervortreten zu lassen, nicht damit das Außergöttliche, Gott Negirende *sey*, sondern damit es als das wirklich Hervorgetretene offenbarer und sichtbarer, eben darum auch successiver Weise überwunden und in das Gottsetzende, Gottbewußte verwandelt werde. Denn nur auf diese und keine andere Weise, wie wir in der Folge noch bestimmter sehen werden, konnte er ein Bewußtseyn seiner selbst außer sich setzen, und wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu seyn, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfniß — das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von sich zu setzen, und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie viel mehr darf dieses in dem höchsten Geist vorausgesetzt werden. Es geziemte also der, wie Platon sagt, der Mißgunst unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles außer sich verzehrend ist, stehen zu bleiben, sondern eben diesen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterscheidbaren Vorgang zu machen, dessen sämmtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewußtseyn, niedergelegt und selbst vereinigt seyn sollten. Nichts verhinderte ihn, eben diese Anderheit, welche das ursprünglich Unsichtbare seiner Gottheit war, nun umgekehrt vielmehr zum Verhüllenden seiner Gottheit zu machen in einem Akt des freiesten Wollens, der, eben weil er eine Herauswendung der Mehrheit und eine Hineinwendung der Einheit ist, auch universio genannt werden kann, wobei jedoch *Er selbst* in sich nicht ein anderer wird, wenn er gleich sich verstellt und ein anderer scheint, und in Folge dieser göttlichen Verstellungskunst oder Ironie

das Widerspiel von dem darlegt, was er eigentlich will, wie in jenem Gesicht des Propheten, da der Herr vor ihm überging, und zuerst ein Sturm kam, der die Berge zerriß, dann ein Erdbeben, nach diesem ein Feuer, aber der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer; doch nach dem Feuer kam ein stillsanftes Sausen, in dem war der Herr. Die Wirkungen jenes Sturms, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, sehen wir noch in dem Wilden und Ungeheuren der Natur, ebenso die Spuren jenes Feuers und jenes Erzitterns, das der Erde natürlich war, ehe sie auf ihren Grundlagen befestigt wurde. Jener stillsanfte Hauch, in dem sich die Gottheit der Natur wieder näherte, wehte über diese, als der Mensch zuerst erschien, denn es ist eine bewiesene und unwidersprechliche Sache, daß der Sturm der Natur erst schwieg, das Feuer erlosch, und alle Elemente, Kräfte und Potenzen der Natur ihren Einklang erst fanden, als der Mensch da war.

Gott ist an nichts, auch nicht an sein eignes Seyn gebunden. Diese Freiheit Gottes, äußerlich ein anderer zu scheinen, als er innerlich oder seiner wahren Absicht nach ist, müssen wir ihm nicht bloß in Bezug auf die Weltschöpfung, sondern ebenso sehr auch in Bezug auf die Weltregierung zugestehen. Wie der Weltproceß selbst im Ganzen ein Geheimniß Gottes ist, das sich nur successiv enthüllt, so gibt es auch Geheimnisse der göttlichen Weltregierung im Einzelnen. Alles Widerwärtige, dem Guten Hinderliche des Weltlaufs wird von dem Gottergebenen als eine göttliche Prüfung angesehen — denn wie kann der Ernst eines Entschlusses, die Festigkeit eines Gott ergebenen Willens anders geprüft werden, als indem gerade das Gegentheil von allem dem geschieht, was er für den göttlichen Willen erkannt hat? Es wäre, um so zu reden, keine Kunst, in den Wegen Gottes zu wandeln, d. h. im Sinne der göttlichen Bewegung zu handeln, wenn in der Welt immer nur das geschähe, was dieser gemäß ist. Auch dieser Begriff einer göttlichen Prüfung setzt also die Freiheit Gottes voraus, etwas dem Scheine nach zu thun, das er eigentlich nicht will. Ohne eine göttliche Freiheit in der Schöpfung gäbe es auch keine

Freiheit in der Weltregierung, keine Vorsehung. Für die wahre Einsicht ist daher alles daran gelegen, daß die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines andern Princips erscheine. Dieß zu verhindern, ist aber nothwendig, daß zwischen der Ewigkeit und der Schöpfung ein Interstitium, ein beide voneinander abhaltender, beide zugleich scheidender und vermittelnder Zwischenraum sey. Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, daß die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muß man demgemäß auch sagen, daß zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit etwas in der Mitte sey, das sie zugleich trenne und verbinde. Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das seyn, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist.

Um dieß deutlicher auseinanderzusetzen, wollen wir jene gewöhnliche Rede, daß die Zeit erst mit der Schöpfung oder mit der Welt angefangen habe, etwas genauer untersuchen.

Die älteren Theologen behaupteten standhaft, die Welt sey in der Zeit erschaffen. Es gehört mit zu den Zeichen eines oberflächlichen Theismus, der das in der neueren Zeit herrschende System ist, daß nicht bloß Philosophen, sondern selbst Theologen über diese genauere Bestimmung sich hinwegsetzen, und meinen, es sey nichts dagegen einzuwenden, wenn man auch sage, Gott habe von Ewigkeit geschaffen, weil man nämlich sonst den Einwurf zu besorgen habe, daß Gott doch nie habe unthätig und müßig seyn können. Wenn aber Gott wirklich von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, geschaffen hat, so hat er seiner Natur nach geschaffen, er ist gleichsam eine nothwendig productive und plastische Natur; es gibt alsdann auch nur eine nothwendige Schöpfung. Um daher über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen und zugleich zu entschuldigen, daß sie nicht wie die älteren Theologen sagen, die Welt sey in der Zeit entstanden, schützen sie jene Rede vor, daß doch die Zeit erst mit der Welt angefangen habe. Betrachten wir

nun aber dieſe Rede etwas näher, ſo iſt nicht ſchwer, Folgendes einzuſehen. Zeit iſt nicht denkbar ohne ein Vor und ein Nach, ohne ein prius und ein posterius. Nur wo ein ſolches iſt, iſt wirkliche Succeſſion und demnach Zeit. Daraus folgt denn aber, daß, ſolange bloß Ein Element der Aufeinanderfolge geſetzt iſt, keine wirkliche Succeſſion iſt. Solange das Vor ſein Nach nicht gefunden hat, ſolange z. B. bloß der Moment = A, noch nicht aber A + B geſetzt iſt, ſo lange iſt auch keine Zeit und A noch außer der Succeſſion. Denken Sie ſich alſo die Welt als Element B, ſo hat allerdings die Zeit erſt mit der Welt angefangen, denn die Zeit fängt erſt an mit A + B. Allein es folgt daraus nicht, daß keine Zeit vor der Welt iſt, denn eben, indem A + B geſetzt iſt, wird A, das zuvor außer der Zeit war, ſelbſt ein Element der Succeſſion und alſo ein Element der Zeit. A wird durch B zur Vergangenheit, und da es keine Zeit gibt ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ſo wird allerdings erſt Zeit geſetzt, indem A als Vergangenheit geſetzt wird, d. h. indem etwas Neues, zuvor nicht Geweſenes, nämlich B, entſteht. Dieſes B, inwiefern es zunächſt nur Spannung iſt, hat ſelbſt wieder die Einheit (die wiederhergeſtellte Einheit) zur Zukunft. Daraus alſo, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung angefangen, folgt nicht, daß vor der Schöpfung keine Zeit iſt, und umgekehrt in dem Sinn, daß allerdings eine Zeit vor der Schöpfung iſt, kann man wohl ſagen, die Welt ſey in der Zeit entſtanden, nämlich ſie ſey nur das Glied einer Zeit, die über die Welt hinausgeht. Inwiefern dieſe Zeit vor der Welt für ſich allein noch Nichtzeit iſt, inſofern kann man ſie auch Ewigkeit nennen; doch nicht abſolute Ewigkeit. Sie iſt nur Ewigkeit, weil ſie noch Nichtzeit, noch nicht wirkliche Zeit, aber doch ſchon mögliche Zeit iſt. Zum Unterſchied von der abſoluten kann man ſie die vorweltliche Ewigkeit nennen. Sie iſt eben das vorhin poſtulirte, das zwiſchen der abſoluten Ewigkeit und der Zeit in der Mitte liegt, wenn man unter der Zeit nur die Zeit der Welt verſteht. Denn die Welt ſelbſt iſt eben auch eine Zeit, nämlich ein Glied jener wahren Zeit, die nicht B allein, ſondern A + B (und wenn wir die Zukunft hinzufügen) + C iſt.

Die wahre Zeit beſteht ſelbſt in einer Folge von Zeiten, und umgekehrt, die Welt iſt nur ein Glied der wahren Zeit, und inſofern ſelbſt eine Zeit, wie ja ſchon das Wort, das von währen herkommt und eigentlich eine Währung, eine Dauer, anzeigt, und noch unmittelbarer das griechiſche αἰών beweist, das ebenſowohl eine Zeit als die Welt bedeutet.

Jene bloß relative Nichtzeit = A wird ſelbſt als eine Zeit, und demnach als ein Glied der großen Zeit geſetzt, indem ihm die Zeit der Welt = B folgt. Die weſentliche Ewigkeit (Gegenſatz: die aktuelle) aber kann nie ein Glied der Zeit werden, weil ſie durch die Zeit gar nicht berührt wird, ſondern von der Zeit unangerührt durch die Zeit ſelbſt hindurch unbeweglich bleibt und beſteht. Zu der weſentlichen Ewigkeit, welche lautere Einheit iſt, verhält ſich die Spannung der Potenzen und was mit dieſer geſetzt iſt als etwas nur zu ihr Hinzukommendes, als etwas Acceſſoriſches, das zu ihr (der weſentlichen Ewigkeit) ebenſowenig nothwendig iſt, als ſie aufhebt, denn ſie wirkt durch die Spannung hindurch; dieſe ändert an der Ewigkeit ſelbſt nichts, ſie iſt alſo in Bezug auf dieſe etwas Gleichgültiges und daher Zufälliges, ſie iſt alſo das naturâ nicht-Ewige, naturâ suâ Zeitliche. Der Wille zwar, der Entſchluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Iſt, gefaßter gedacht werden; aber das Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beſchloſſene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich geſetzt wird — dieſes Wollen kann nicht ein ewiges ſeyn, weil der Gegenſtand deſſelben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu Wollendes iſt, und nur um eines Zwecks willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann. Dieſes Wollen ſetzt nicht nur die abſolute (weſentliche) Ewigkeit voraus, die ſie nur für die Erſcheinung gleichſam durchkreuzt, aber nicht aufhebt, indem ſich die Ewigkeit in der Zeit ſelbſt behauptet und mit dieſer coexiſtirt, ohne durch ſie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexiſtirt jedem einzelnen Momente der Zeit, ſie iſt in jedem Moment die ganze) — die wirkliche That, alſo das wirkliche Wollen ſetzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher, auf die Art, wie es

oben gezeigt worden, die Welt nur noch als Zukunft in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verſtande enthalten iſt, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, ſelbſt ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt ſelbſt nur Ein Moment oder Element iſt. (Da aber durch dieſes Wollen doch erſt eine Zeit geſetzt iſt, ſo iſt es in dieſem Sinn nicht ein zeitliches — es iſt das Wollen des Anfangs. Es iſt die Grenze der Ewigkeit und Zeit, wie die Urmöglichkeit das Vermittelnde, gleichſam die Materie, das Subſtrat — nicht die Urſache der Zeit iſt).

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Ausgangspunkt für die nunmehrige Entwicklung ist durch die bisherige gegeben. Dieser Ausgangspunkt ist die absolute Freiheit Gottes in der Weltschöpfung. Es stand, sagten wir, in seiner Macht, jenes Princip des Anfangs, das in ihm eine bloße Möglichkeit, und also ohne seinen Willen nichts ist, dieses Princip, das er an dem Tiefsten seines Wesens als bloße Möglichkeit ersieht, in der Verborgenheit zu erhalten oder es zur Wirklichkeit zu erheben. Dieser Gott, in dessen Freiheit es steht, das an sich Seyende seines Wesens als das Gegentheil, als von sich weg Seyendes (das Gegentheil des an-sich-Seyns ist das von-sich-weg-Seyn) oder außer sich Seyendes zu setzen — dieser Gott ist der ganze Gott, der Gott in der ganzen All-Einigkeit, nicht etwa bloß der an sich seyende, denn dieser für sich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unauflöslichen All-Einigkeit ihren Grund; Gott ist nur darum frei, das nicht Seyende seines Wesens zum Seyn zu erheben, weil er an dem ursprünglich Seyenden seines Wesens — denn beide, das nicht Seyende und das Seyende sind durch ein unauflösliches Band aneinander geknüpft — weil er also an dem Seyenden seines Wesens das hat, womit er das seiner Natur nach nicht Seyende, also auch nicht eigentlich seyn Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zwecks willen Seyende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Seyn zu überwinden vermag. Wäre die All-Einigkeit Gottes eine bloß zufällige,

die etwa nur auf der Latenz jenes von Natur nicht Seyenden beruhte, so daß sie mit dieser Latenz verschwände und nicht mehr bestünde, so wäre er nicht frei, das nicht Seyende zum Seyn zu erheben. Weil aber seine All-Einheit eine geistige, und demnach durch nichts aufzuhebende ist, und in der materiellen Nichteinheit ebensowohl besteht als in der materiellen Einheit, so ist er frei, jenes Contrarium der Einheit zu setzen und nicht zu setzen. — Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das außergöttliche Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, der Gott, in cujus potestate omnia sunt (nämlich omnia quae praeter ipsum existere possunt), dieser Gott ist also der ganze Gott, nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit. Diese absolute Persönlichkeit nun, bei der alles steht, die allein etwas anfangen kann (ich bediene mich gern solcher populären Ausdrücke; man sagt von einem Menschen, der sich in seinen Unternehmungen wie immer gebunden fühlt, er kann nichts anfangen, zum Beweis, daß die absolute Freiheit eigentlich darin besteht, etwas anfangen zu können) diese absolute Persönlichkeit also, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche Urheber ist, auch philosophisch den Vater nennen. Aber sie ist nicht nur in diesem allgemeinen Sinn der Vater, sie ist der Vater noch in besonderem Sinn. Denn indem sie das an-sich-Seyende ihres Wesens herauswendet, schließt sie eben damit das rein Seyende ihres Wesens (die zweite Gestalt) von dem aus, was ihr das Subjekt war und dieses reine Seyn ihr vermittelte. Die zweite Gestalt ist nur darum das über alles Können Erhobene und insofern unendlich Seyende, weil ihr die erste Gestalt das Können, die Potenz, das Subjekt ist. Wenn nun aber diese sich selbst in das Seyn erhebt, so hebt sie zwar jenes rein Seyende nicht auf (denn dafür, daß dieß nicht geschehe, ist gesorgt durch die Unzertrennlichkeit der göttlichen Einheit, welche die Potenzen in ihrem Andersseyn, in ihrer ἀλλοίωσις, nicht weniger zusammenhält als in ihrer ursprünglich reinen Göttlichkeit), also das rein Seyende wird zwar nicht aufgehoben, aber doch in seinem reinen, potenzlosen Seyn negirt,

es tritt in sich selbst zurück, wird ein nicht Seyendes, und bekommt insofern eine Potenz in sich, es wird, wie ausführlich gezeigt wurde, gesetzt als das seyn, als das wirken Müssende, als das jenes Contrarium nun seinerseits nothwendig Negirende, als das in einem nothwendigen Actus (welcher zugleich Actus der Ueberwindung jenes Contrariums ist) als das in einem nothwendigen Actus sich in das ursprünglich reine, potenzlose Seyn Wiederherstellende. Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes (Gleichartiges) außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unablässigen Actus sich selbst verwirklichen muß — eine Handlung dieser Art kann nur Zeugung genannt werden. Zeugung ist der wahre Ausdruck dieser Handlung, es ist nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, denn vielmehr jeder andere für dieselbe gesuchte würde ein uneigentlicher seyn. Die Handlung jener ersten alles anfangenden Persönlichkeit ist daher eine Zeugung zu nennen, sie selbst verhält sich in derselben als zeugende, d. h. eben als Vater, und dagegen die andere Gestalt, die auf solche Weise in Spannung, aber eben damit in Wirkung gesetzt ist, diese, wenn sie durch Ueberwindung des Entgegenstehenden sich selbst in ihr ursprüngliches Seyn wiederhergestellt hat, wird sich als eine zweite, von der des Vaters verschiedene Persönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns.

Sie sehen: wir haben von unsern Principien aus den unmittelbaren und natürlichen Uebergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Christenthums ist. Wenn ich in der Philosophie der Mythologie schon darauf aufmerksam gemacht habe[1], daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihrem Grunde, ihrer Wurzel nach keine speciell christliche sey, so zeigt sich dieß in dem gegenwärtigen Vortrag, denn hier wird sich uns der in der All-Einheitsidee liegende Keim nun völlig, in der ganzen Entwicklung, deren er fähig ist, entfalten.

Wollte man die Idee von der Dreieinheit Gottes für eine speciell

[1] S. 78 des betreffenden Bandes. D. H.

christliche halten, so müßte man darunter eine solche verstehen, die durch das Christenthum erst eingesetzt und zu glauben geboten worden sey. Allein wie verkehrt dieß sey, läßt sich auch dem Befangensten einleuchtend machen. Denn, nicht weil es ein Christenthum gibt, darum existirt jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christenthum. Das Christenthum ist ein Erzeugniß, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses. Die Idee dieses Verhältnisses selbst ist daher nothwendig älter als das Christenthum, ja, inwiefern das Christenthum im Laufe der Zeit nicht erscheinen konnte, ohne daß jene Idee schon im Anfang war, so ist diese Idee so alt, ja älter als die Welt selbst. Diese Idee ist das Christenthum im Keim, in der Anlage, das historische Christenthum, d. h. das Christenthum, wie es in der Zeit erscheint, ist also nur eine Entwicklung dieser Idee, ohne welche es ebensowenig eine Welt als ein Christenthum geben würde. Daß die Idee der Dreieinheit keine speciell christliche ist, erhellt ja auch daraus, daß man so viele Spuren und Andeutungen derselben anderwärts hat finden wollen. Ist man doch in neuerer Zeit soweit gegangen zu behaupten, sie sey bloß eine aus dem Neuplatonismus in das Christenthum übergetragene. Dieß ist nun freilich ein völlig unhistorisches Vorgeben. Es findet sich zwar bei den Neuplatonikern eine Lehre, welche ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις (die Ueberlieferung der drei Götter) genannt wird, sie unterscheiden nämlich allerdings drei Götter, wie sie sagen, den ersten nennen sie den Ahnherrn, den zweiten den Sohn (soweit scheint eine Aehnlichkeit mit der christlichen Idee zu seyn), den dritten nennen sie den Sohn des Sohns, also den Enkel des ersten, und wer ist dieser dritte? etwa der Geist? Keineswegs, sondern der κόσμος, die Welt. Hier geht also die Genealogie abwärts, anstatt aufwärts. Es wäre immer noch wahrscheinlicher, diese neuplatonische Vorstellung von der schlechtverstandenen oder übelangewendeten christlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Dagegen hat man von jeher bemerkt, daß eine Spur dieser Idee in allen Religionen der Vorwelt sich findet; die Philosophie der Mythologie führt sogar den Beweis, daß materiell wenigstens eine

Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind. Man hat dieß ehmals erklärt aus einer entstellten Kunde von der geoffenbarten Lehre, aus einer verwirrten historischen Ueberlieferung, welche die Heiden von einer Dreiheit in dem göttlichen Wesen etwa aus den Urzeiten der Offenbarung erhalten hätten. Allein weit eher wird man daraus zu schließen haben, daß jene Idee vielmehr eine allgemein menschliche, mit dem menschlichen Bewußtseyn selbst verwachsene sey. Diese Erscheinung beweist also vielmehr, daß die Idee an sich und abgesehen von der Entwicklung, welche sie allerdings erst durch die Erscheinung Christi erhalten hat, älter als das historische Christenthum ist. Seit den ersten Jahrhunderten übrigens, wo diese Idee als allgemeines christliches Dogma aufgestellt wurde, seit dieser Zeit hat sie den menschlichen Scharfsinn vielfach beschäftigt. Schon ein Theil der Kirchenväter versuchte philosophische Begriffe mit dieser Lehre zu verbinden. In neueren Zeiten haben die zwei universellsten Geister der Deutschen, die erst in Goethe wieder einen Mann ihres Gleichen fanden, Leibniz und Lessing, den philosophischen Sinn dieser Lehre, der gleichsam jederzeit geahndet wurde, zu ergründen gesucht. In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichsam als nothwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden, sind philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, Mode geworden. Indeß muß ich wiederholt bitten, die Ansicht, welche sich aus meinen philosophischen Entwicklungen ergibt, von jenen philosophischen Deduktionen wohl zu unterscheiden. Denn:

1) jeder, der mit diesen einigermaßen bekannt ist, sieht wohl, daß sie schon materiell von dieser sich wesentlich unterscheiden. Namentlich wenn die zweite Person oder der Sohn als das Reale der Natur bestimmt wird (etwa weil die Natur das Ansehen einer leidenden und sterbenden Gottheit darbietet), so ist dieß nicht nur eine an sich unstatthafte, sondern auch eine von unserer Ansicht gänzlich abweichende Darstellung. Der Sohn ist nicht das unmittelbare Princip der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Princip der Natur überwindende,

verſöhnende, die das außer ſich Seyende und inſofern Verlorene wiederbringende Potenz.

2) iſt zu bemerken, daß auch die Dreieinigkeitslehre bloß abſtrakt, im Begriff aufgefaßt werden kann. Aber mit dieſen bloßen abſtrakten Auffaſſungen laſſen ſich jene geſchichtlichen Verhältniſſe nicht begreifen, die mit zu der vollſtändigen chriſtlichen Dreieinheitslehre gehören. Unter allen philoſophiſchen Erklärungen dieſer Art ſtimmt eine, die ich eben bei Gelegenheit dieſer Vorleſungen bei Leibniz gefunden, am meiſten mit unſerer Anſicht überein. Leibniz äußert bei Gelegenheit der Einwürfe eines Socinianers (Wiſſovatius), die Einheit des Weſens ſtehe mit der Dreiheit (der Perſönlichkeiten) in keinem Widerſpruch, „da, fährt er fort, der Geiſt auch Eins iſt“, oder, um ſeine eignen Worte anzuführen: „cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio, ſetzt Leibniz hinzu, an quicquam clarius dici possit“. Der Geiſt, wenn er ſich in ſich ſelbſt reflektirt, iſt Erkennendes (id, quod intelligit), Erkanntes (id, quod intelligitur), und das, was als Erkennendes zugleich Erkanntes und als Erkanntes Erkennendes iſt. Oder kürzer ausgedrückt: der ſelbſtbewußte Geiſt iſt Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, und in dem doch nur Einer. Das Erkennende, id, quod intelligit, iſt daſſelbe mit unſerm an-ſich-Seyenden; id, quod intelligitur, iſt der Geiſt als der für ſich (als Gegenſtand von ſich) ſeyende, und id, quod intelligit et intelligitur, iſt der Geiſt, der im an-ſich-Seyn für ſich iſt, und dieſer Dreiheit ohnerachtet iſt der Geiſt doch kein materielles Außereinander, ſondern nur Ein Geiſt. Allein ſo angemeſſen dieſe Erklärung der erſten, noch nicht weiter entwickelten Idee iſt, ſo wenig erreicht ſie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z. B. der Geiſt, inwiefern er das Erkennende iſt, iſt er doch nicht eine andere Perſönlichkeit, als inwiefern es das Erkannte iſt, es ſind hier nicht drei Perſönlichkeiten, ſondern immer nur Eine Perſönlichkeit. In der Dreieinigkeitslehre aber, wie wir alle wiſſen, iſt von drei Perſonen die Rede, deren jede, wie die Theologen ſagen, für ſich ſubſiſtirt, eine eigne

Subsistenz hat. Dieß zu erklären, reicht also jene allgemeine und noch immer abstrakte Idee nicht hin, und überhaupt ist diese unfruchtbar, indem sie für sich selbst nicht weiter führt; auch bloß philosophisch ist mit jener Idee allein nichts anzufangen; um sie philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an sich Seyende ist, in das objektiv, das außer sich Seyende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seyenden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen. Diese Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig Eins bleiben — erst darin liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitslehre. Doch sind wir nicht durch letztere allein aufgefordert, jenen Uebergang zu zeigen. Auch als eine rein philosophische müßte unsere Entwicklung bis zur höchsten Steigerung der anfänglichen Idee fortgehen, um nicht unter der möglichen Entwicklung zurückzubleiben. Allein der eigentliche Zweck des gegenwärtigen Vortrags bringt es noch überdieß mit sich, daß wir uns schon hier über die christliche Dreieinheitsidee erklären. Denn unsere Absicht geht auf eine Philosophie der Offenbarung, also vorzüglich des Christenthums. Nun habe ich aber so eben gezeigt, daß die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Satzung des Christenthums, sondern vielmehr dessen Voraussetzung selbst sey, oder dasjenige, ohne welches das Christenthum gar nicht in der Welt existiren würde. Diese Idee verhält sich daher auch als Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, ohne welche in diese auch nicht einmal der Eingang gefunden werden könnte. Die Lehre von den Potenzen,

ihrer gegenseitigen Ausschließung und dem dadurch gesetzten Proceß ist schon hinreichend zur Erklärung der Mythologie. Zum Verständniß der Offenbarung ist schlechterdings jene höhere Steigerung der ganzen Ansicht erforderlich. Durch diese werden wir also den Grund zu der künftigen Philosophie der Offenbarung legen. Ich werde übrigens in der nun folgenden Auseinandersetzung nicht bloß die philosophische Nothwendigkeit zeigen, sondern das auf dem Weg der philosophischen Folgerung Gefundene immer auch sogleich geschichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung, nachweisen. — Ich werde ebensowenig bloß dogmatisch, im gewöhnlichen Sinn des Worts, verfahren, d. h. ich werde nicht unmittelbar darauf losſteuern, die Lehre mit allen ihren zum Theil scholastischen Bestimmungen, wie sie in der Theologie vorgetragen werden, philosophisch herauszubringen. Auch hier werde ich jenem in höherem Sinne geschichtlichen Geist treu bleiben, der der Geist meiner ganzen Philosophie ist.

Ich fahre nun in der Entwicklung selbst fort.

Wenn einmal das seiner Natur nach nicht Seyende, das eben darum nur durch ausdrückliches Wollen seyn kann, wenn einmal dieses zum Seyn erhoben und damit die Spannung gesetzt ist, so verhält sich die unmittelbar negirte, in Spannung gesetzte Potenz — die zweite — zunächst nur als Potenz, als aus dem actus purissimus des göttlichen Lebens Gesetztes, das insofern allerdings nicht Gott ist, obwohl auch nicht schlechterdings nicht-Gott. Wenn nun aber diese Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder in sich selbst, in sein An-sich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich seyn Sollenden — kurz, wenn nun aller Widerstand überwunden ist, so ist ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt, und die Potenz, durch welche dieß alles vollbracht worden, diese Potenz hat eben damit selbst aufgehört, außergöttliche, d. h. außer jenem actus purissimus gesetzte Potenz zu seyn, sie tritt in ihre Gottheit wieder zurück, aber weil sie einmal für sich seyende gewesen war und sich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht hat, so tritt sie nun als eine

eigne Persönlichkeit in die Gottheit zurück, sie ist daher eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe Gott, der der Vater ist. Denn der Vater ist der alles in Spannung und Wirkung setzende und insofern der ganze Gott; er ist vor dem Actus der, bei dem alles steht, penes quem sunt omnia, in dessen Macht alle jene Potenzen stehen, von dem es abhängt, diese Potenzen als solche, als für sich seyende und sich gegenseitig ausschließende, zu setzen und nicht zu setzen — dieß ist er vor allem Actus, im Actus selbst ist er der alles in Wirkung setzende, den Sohn zeugende. Dieser nun, solange er noch in der Ueberwindung, d. h. in der Selbstverwirklichung begriffen ist, so lange ist er noch nicht in seiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung ist der Gezeugte nur erst in die Nothwendigkeit sich selbst zu verwirklichen gesetzt, aber der Actus dieser Selbstverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn, und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erst am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn ist er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt (das Besitzen macht eben die Herrlichkeit, das Herr-Seyn aus), es ist dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung setzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es ist nicht ein anderes Substantielles, sondern dasselbe Substantielle, welches der Sohn besitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der absoluten Herrlichkeit (im Besitz alles Seyns) besteht, so ist also die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohns nur Eine Gottheit, nur eine und dieselbe Herrlichkeit, und dennoch ist die Persönlichkeit des Vaters nicht die Persönlichkeit des Sohns, und die Persönlichkeit des Sohns nicht die des Vaters.

Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen, was

der in der Theologie behaupteten ewigen Gottheit des Sohnes widersprüche oder doch sie zweifelhaft machte. Um aber in diesem Verhältniß klar zu sehen, müssen durchaus Unterscheidungen gemacht werden. Man muß nämlich Folgendes unterscheiden. 1) Die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, 2) den Sohn als solchen. Bei dem letzteren muß man aber wieder unterscheiden a) den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist, b) den Sohn, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist. Nach dieser doppelten Unterscheidung wollen wir also das Verhältniß nun auseinandersetzen.

Was demnach die ursprüngliche Gottheit betrifft — die Gottheit nicht sowohl des Sohns, als dessen, was in der Folge als der Sohn offenbar wird, so ist ja diese (die ursprüngliche Gottheit dessen, was der Sohn ist) durch unsere Erklärung aufs bestimmteste behauptet. Denn das, was in der Folge, ja in einem gewissen, demnächst zu bestimmenden Sinne von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eben dieses ist ja nach unserer Erklärung eine ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weise verschlungen, ist eine zu der Gottheit Gottes wesentliche Gestalt. Nun können aber die Theologen sagen: dieß genügt uns nicht, wir wollen nicht bloß die ewige Gottheit des Sohnes, dem Wesen, dem ihm zu Grunde Liegenden nach, wir behaupten seine ewige Gottheit als Sohn. Hier kommt nun jene zweite Unterscheidung zur Sprache (zwischen dem Sohn, sofern er noch bloß in dem Vater und für den Vater ist, und dem Sohne, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist). Allein dieß läßt sich nicht deutlich auseinandersetzen, ohne uns nochmals die ganze Folge der bis jetzt angenommenen Momente zurückzurufen. Ermüden Sie nicht; diese genauere Auseinandersetzung wird sich durch die Klarheit und Deutlichkeit des Resultats belohnen, wenn Sie dieses auch nicht gleich voraussehen.

Der Gang oder die nothwendige Folge des philosophischen Denkens, wie Sie wissen, ist folgender. Zuerst ist nur Gott als absoluter, vollendeter Geist gesetzt, der nicht in der Nothwendigkeit ist in das

Seyn überzugehen, der sich selbst besitzt, sich selbst hat, und eben darum besteht. Unsere erste Bemühung war nur diesen bestehenden, selbständigen Geist zu erlangen. Bis dahin ist nichts als reine Ewigkeit. An diesen ersten Moment schließt sich aber unmittelbar der andere: — also von Ewigkeit, von da an, daß jener vollkommene Geist Ist oder besteht, von da an folgt der zweite, in welchem sich ihm die Möglichkeit eines Seyns außer ihm darstellt, das jedoch nur durch ihn — durch sein nicht vorübergehendes, sondern immerwährendes Wirken — möglich ist, das er also auch in der Folge immerfort besitzen und beherrschen wird. Indem sich ihm die Möglichkeit dieses Seyns darstellt, wird er sich auch schon inne als Herrn dieses Seyns, oder er wird sich inne als bereits besitzend dieses Seyn, zwar nicht es besitzend als Wirklichkeit, aber doch es besitzend als Möglichkeit. Hier geht also der Begriff Gott gleich über in den Begriff des Vaters, als des ursprünglichen Herrn, als dessen, bei dem ursprünglich alle Gewalt ist, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seyns verstanden wird. In diesem Moment, wo Gott nun schon als Vater (in dem angegebenen Sinn) bestimmt ist, in diesem Moment ist das, was der Sohn seyn wird, noch in dem Vater, verborgen in ihm, als eine nothwendige Gestalt seines Seyns — aber von ihm schon erkannt als der künftige Sohn und von ihm geliebt als solcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er frei ist, ein Seyn außer sich zu setzen, und da die Herrlichkeit, d. h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieser Freiheit besteht, so muß man erkennen und aussprechen, daß auch hier schon der Sohn beiträgt oder nothwendig ist zu der Gottheit, d. h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier schon die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Seyn außer sich zu setzen), ohne den Sohn, d. h. ohne den, den er schon als Sohn sieht und liebt, nicht möglich wäre. Denn diese Freiheit gewährt ihm nur die zweite Gestalt seines Seyns, der künftige Sohn, den er eben darum schon als Sohn voraussieht und liebt.

Sie sehen also, in welchem Sinn wir die Ewigkeit auch des Sohns als solchen behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten

und geliebten. Aber der Sohn in diesem Sinn ist eben der nur erst für den Vater seyende Sohn, er ist noch nicht aus dem Vater herausgetreten, noch nicht als Sohn auch außer ihm gesetzt. Was nun aber dieses betrifft (was die Frage betrifft, wie der Sohn auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist — es war das letzte Glied (b) unserer obigen Unterscheidungen —) so müssen wir es bestimmt aussprechen, daß diese Hinaussetzung des Sohns, welche eigentlich erst Zeugung heißen kann, daß diese eben erst da gedacht werden kann, wo überhaupt erst von einem Hinaussetzen die Rede ist, d. h. im Anfang der Schöpfung. Hier erfordert es jedoch die Aufrichtigkeit meines Vortrags, zu bemerken, daß die theologische Dogmatik sonst und früher wenigstens von einer ewigen Zeugung des Sohns sprach. Nun habe ich zwar so eben gezeigt, daß die Nichtbehauptung einer in diesem Sinn (nämlich im Sinn der älteren Theologie) ewigen Zeugung und sogar der Widerspruch gegen dieselbe darum nicht sofort die Ewigkeit des Sohns selbst, weder seine Ewigkeit dem Wesen nach, noch selbst seine Ewigkeit als Sohn ausschließt, nämlich als Sohn, sofern er noch bloß für den Vater Sohn ist, was sie ausschließt, ist nur seine Ewigkeit als Herausgesetztes des Vaters, als des Sohns, der außer (praeter) dem Vater ist. Es liegt ferner am Tage, daß, wenn nur ein für sich bestehendes Wesen wirklich gezeugt heißen kann, der Sohn, inwiefern er noch ungeschieden von dem Vater und keine Persönlichkeit außer ihm ist, nicht gezeugt heißen kann, und daß, wenn er ewig mit dem Vater eins ist, er in dieser Einheit nicht zugleich vom Vater gezeugt seyn kann (wenigstens müßte alsdann dieses Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn genommen werden). Indeß, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, will ich mich mit dieser Bemerkung nicht begnügen, sondern mich noch umständlicher über diesen Begriff erklären. Ehe ich mich jedoch darauf einlasse, finde ich es angemessen, über die Natur und den wahren Sinn jener göttlichen Zeugung überhaupt noch einige Erläuterungen zu geben, da von derselben ex professo noch gar nicht, sondern nur in der Absicht, den Begriff des Sohnes zu begründen, die Rede war. Darauf werden sich dann auch folgende Bemerkungen unter b)

beziehen. Ich werde aber dieſe hier zu machenden Bemerkungen wieder abtheilen. — Alſo

α) es iſt ſchon erinnert worden, daß nur der ganze Gott (nicht eine einzelne Geſtalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könne. Jene potentia existendi, als welche ſich dem Vater das an ſich Seyende ſeines Weſens vorſtellt, dieſe iſt nicht das Zeugende ſelbſt, ſondern nur die potentia generandi, nicht der Vater, ſondern nur τὸ γόνιμον τοῦ πατρός, die zeugende Potenz des Vaters. In der Spannung, welche durch die Erhebung dieſer Potenz geſetzt wird, iſt das göttliche Seyn äußerlich ſuspendirt, da aber der ganze Proceß auf Wiederherſtellung des göttlichen Seyns geht (wie er denn eben darum auch ein theogoniſcher genannt worden), und da jene Wiederherſtellung in dem Verhältniß geſchieht, als die zuerſt aus der Einheit herausgetretene Potenz wieder in dieſe zurückgebracht wird, ſo verhält ſich dieſe Potenz, um deren Wiederbringung der ganze Proceß gleichſam ſich dreht, die inſofern das Subſtrat, das Hypokeimenon, die Materie des ganzen Gott ſetzenden Proceſſes iſt, ſo verhält ſich, ſage ich, dieſe Potenz im ganzen Proceß als die Materie des Gottſetzens, als die eigentlich Gott ſetzende Materie, ein Begriff, der unter den Abſtraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre (denn überhaupt iſt die bisherige Dogmatik durch bloße Abſtraktionen von den Ausſprüchen der Schrift, nicht durch ein begreifendes Erzeugen oder erſchöpfendes Conſtruiren der Lehre in ihrer Totalität entſtanden) — unter dieſen Abſtraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre alſo mag jener Begriff der Gott ſetzenden Materie als ein höchſt fremdartiger erſcheinen; es iſt aber vielleicht nicht unmöglich, eben dieſen Begriff als einen ſogar wörtlich in der Schrift vorkommenden zu behaupten, wie ich denn bei dieſer Gelegenheit auch bemerken will, daß ſowohl der frühere Ausdruck, indem ich den actus purissimus des göttlichen Seyns die ewige Theogonie, den durch Widerſtand vermittelten Actus des göttlichen Seyns die auseinandergeſetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie, oder auch den theogoniſchen Proceß genannt habe, ferner die Verbindung, in welche ich den Begriff theogoniſch mit der

chriſtlichen Dreieinigkeitslehre ſetze — ſelbſt dieſer Gebrauch des Worts theogoniſch iſt nicht ohne kirchliche Auktorität. Die insgemein dem Dionyſius Areopagita zugeſchriebenen Schriften ſind zwar wohl inſofern untergeſchoben, als ſie wenigſtens von dem Dionyſius, der in der Apoſtelgeſchichte erwähnt wird und den Paulus während ſeines Aufenthalts in Athen bekehrte — als ſie von dieſem gewiß ſich nicht herſchreiben, aber ſie gehören doch in die erſten Jahrhunderte und ſind nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung oder wenigſtens auf manche Beſtimmungen des ſpäteren dogmatiſchen Lehrbegriffs geblieben. Nun eben dieſer Dionyſius Areopagita braucht das Wort θεογόνος θεότης (die gottzeugende Gottheit) von dem Vater; ἡ θεόγονος aber, d. h. die gottgezeugte Gottheit iſt ihm der Sohn und der Geiſt.

β) Was den Moment der Zeugung betrifft, ſo habe ich ſchon bemerkt, daß wenn die Zeugung eigentlich, d. h. als ein wirkliches hinaus- oder außer-ſich-Setzen des Sohns, vorgeſtellt wird, die Zeugung in dieſem eigentlichen Sinn ſich nur mit der Schöpfung zugleich denken läßt. Der Anfang der Schöpfung iſt auch der Anfang der Zeugung des Sohnes. Nun iſt aber auch jener Akt oder jenes Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, nicht als ein bloß vorübergehendes, es iſt als ein bleibendes, immerwährendes und in dieſem Sinn ewiges zu denken. Der Vater ſetzt nicht etwa einmal oder momentan die Spannung der Potenzen und geht alsdann davon weg, etwa wie der Menſch von einer einmal gethanen Sache weggeht, denn die Potenzen können nie anders aus der Einheit hervortreten, als wie ſie das erſtemal hervorgetreten ſind; Chriſtus ſagt ausdrücklich: Mein Vater wirket bis jetzt, ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται. Der Akt oder das väterliche Wollen, durch welches die zuvor als möglich erſehene Spannung nun wirklich geſetzt wird, dieſes Wollen iſt zwar kein vorausſetzungsloſes, blindes, nothwendiges — es iſt ein ſchon vermitteltes Wollen, aber darum doch nicht ein zeitliches, ſelbſt in der Zeit begriffenes oder auf einen Moment eingeſchränktes, es iſt vielmehr das die Zeit erſt einſetzende. — Zeit und Ewigkeit ſelbſt erſt ſcheidende — Wollen, das inſofern ſelbſt nicht von der Zeit ergriffen ſeyn kann,

ſondern als das Setzende der Zeit über der Zeit iſt und immer über ihr bleibt. Und ſo wie dieſes Wollen, dieſer Actus, iſt daher auch die Zeugung eine immerwährende und in dieſem Sinn ewige. Ewig, d. h. immerwährend, ſetzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf ſie zu ſetzen, damit ewig, d. h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und ſo eine ewige Freude der Ueberwindung und des Ueberwundenwerdens entſtehe. In dieſem Sinn behaupten wir alſo ſelbſt eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete iſt nicht in dieſem Sinn gemeint.

Eine dritte Bemerkung, die ich unter b) noch geben will, betrifft γ) den Hergang oder das innere Verhältniß der Zeugung.

Zeugung überhaupt wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Weſen ein anderes von ſich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als wirklich, wohl aber in die Nothwendigkeit ſetzt ſich ſelbſt (proprio actu) zu verwirklichen. Jene abſolute Perſönlichkeit, die wir uns als den Vater denken, ſetzt alſo den Sohn nicht unmittelbar als wirklich, nicht darin beſteht die Zeugung, dieſe geſchieht vielmehr dadurch, daß der Sohn (d. h. das was der Sohn ſeyn wird) aus dem urſprünglichen Seyn geſetzt, negirt, potentialiſirt, und vielmehr als nicht ſeyend, denn als ſeyend, geſetzt wird. Aber eben dieſe Negation ſetzt ihn, der ſeinem Weſen nach das rein, aber eben darum das potenzlos, das unvermögend Seyende iſt, in die Nothwendigkeit, ſich zu verwirklichen, alſo das Entgegenſtehende zu überwinden. Die Zeugung beſteht vielmehr in einer Ausſchließung (exclusio) als in einem Setzen, aber eben dieſes Ausſchließen gibt das rein Seyende, das, weil es dieß iſt, ſich ſelbſt nicht hat, ſich ſelbſt, ſetzt es als für ſich ſeyende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für ſich ſelbſt und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft actu zu ſeyn; actu nämlich kann es nur ſeyn, indem es den ihm entgegenſtehenden Actus (den aktiv gewordenen Willen, der eigentlich ruhen, nicht wirken ſollte) wieder zur Potenz überwindet, und dadurch ſich ſelbſt zum reinen Actus wiederherſtellt, wo es dann nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters iſt,

ſondern — der Sohn (der eigentlichſte Ausdruck, der ſich für dieſes Verhältniß finden läßt).

Dieſe aus unſern Principien fließende Theorie ſtimmt aber aufs genaueſte mit dem überein, was Chriſtus ſelbſt über das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5, 26) äußert, wo er ſagt: Denn gleichwie der Vater Leben hat in ſich ſelbſt (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), ſo hat er auch dem Sohn gegeben (ἔδωκε) das Leben zu haben in ihm ſelbſt. „Das Leben in ſich ſelbſt" bedeutet eben das Leben als eigne Perſönlichkeit. Dieſes Leben hat der Vater als ein ungegebenes, urſprüngliches. Er kann — denn das Leben beſteht im Können — unmittelbar, was er will, dem Sohn aber muß das Können, die Potenz, erſt gegeben werden, denn er iſt in ſich das Seyn ohne alles Können, und inſofern ohne alle Macht. Die väterliche Potenz, das an ſich Seyende Gottes, iſt das unmittelbar ſeyn Könnende, die Potenz des Sohnes aber iſt als Potenz, d. h. als Können, nur mittelbar, nämlich nur durch Ausſchließung von der erſten zu ſetzen. Die erſte Potenz iſt das nur nicht ſelbſtiſch Seyende, aber doch ſelbſtiſch ſeyn Könnende, dieſe aber (die Potenz des Sohns) iſt eigentlich Nichtpotenz, ſie wird erſt zur Potenz erhöht, ſie iſt das für ſich ſelbſt ſchlechthin Unſelbſtiſche, gar nicht ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Das Weſen des Sohns iſt, der Wille zu ſeyn, der nicht das Seine ſucht. Der Sohn hat gleichſam keinen eignen Willen, ſondern ſein Wille iſt eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der wahre Wille des Vaters, den dieſer nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Perſönlichkeit, in den Sohn legt. Hieraus eine zweite Eigentlichkeit des Begriffs der Zeugung. Man erfreut ſich wohl im menſchlichen Leben zwiſchen Vater und Sohn außer der phyſiſchen auch eine moraliſche Aehnlichkeit zu finden; eine große Beglaubigung der Abkunft ſind in vielen Fällen die moraliſchen Eigenthümlichkeiten, die vom Vater auf den Sohn, oder (wie man bemerkt haben will, noch entfernter) vom Ahnherrn auf den Enkel übergehen. Dieß iſt aber bei menſchlichen Abſtammungen ungemein vielen Zufällen unterworfen, dagegen iſt man berechtigt, in jener Urzeugung,

von der erst alle andere sich ableitet [1], dieses Verhältniß in der größten Vollkommenheit zu erwarten. Doch findet hier noch das Besondere statt, daß der Vater seinen wahren Willen nicht unmittelbar zeigen kann, daß er unmittelbar nur das Contrarium, das Wiederspiel von dem, was er eigentlich will, darzulegen vermag, die Nicht-Einheit statt der Einheit, wie dieß früher hinlänglich gezeigt worden ist; eben dieß legt ihm die Nothwendigkeit auf, seinen wahren Willen in den Sohn zu legen, indem er das, was er eigentlich will, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, also nur durch eine zweite Persönlichkeit erreichen kann, in die er seinen Willen legt. Diese zweite Persönlichkeit (der Sohn) heißt darum εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, das Bild des unsichtbaren Gottes [2], d. h. eben des Vaters, der unsichtbar ist, schon darum, weil er selbst nie in den Proceß eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Proceß eingeht, während der Vater als absolute Ursache, als der nur die Spannung setzende, selbst außer der Spannung bleibt; der Vater ist aber auch noch in dem besondern Sinn der unsichtbare, daß er seinen wahren Willen verbirgt, dieser wahre Wille wird also nur sichtbar, d. h. offenbar, durch den Sohn, und insofern ist dieser Bild des unsichtbaren Gottes, oder, wie ihn derselbe Apostel anderwärts [3] nennt, der Abglanz, der Widerschein (ἀπαύγασμα) des Vaters, der Abdruck seines wahren Wesens. Könnte dieses wahre Wesen des Vaters unmittelbar erscheinen, so bedürfte es keines solchen Abdrucks noch Widerscheins. Diese Ausdrücke wären ganz unangemessen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Persönlichkeit, eine Persönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, woran ein anderes sich reflektiren, widerscheinen soll, muß doch etwas außer dem sich Reflektirenden seyn. Darum ist das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger

[1] Der Begriff Zeugung ist nicht aus der Natur entlehnt, sondern umgekehrt von dem Höchsten aller Verhältnisse ist das, was wir in der Natur Zeugung nennen, nur ein entferntes Bild. Eigentlich ist also die Zeugung in der Natur etwas Bildliches, — nicht aber jene Urzeugung.

[2] Col. 1, 15.

[3] Hebr. 1, 3.

wiederholt, als daß der Sohn von sich selbst (ἀφ' ἑαυτοῦ) nichts thun könne, daß er nichts anderes thut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt (δείκνυσιν)[1].

Sie sehen, daß dieß alles völlig übereinstimmt mit der Natur derjenigen Potenz, die wir als die zweite in der Schöpfung, als die eigentlich demiurgische, als die, durch welche alles geschieht, erkannt haben[2]. Sie sehen also daraus, daß unsere Lehre von der All-Einheit und von dem Verhältniß der Potenzen den Schlüssel nicht bloß der Mythologie, sondern auch jener Lehre, aus der das ganze Christenthum sich entwickelt hat, und demnach des Christenthums selbst enthält.

Nachdem ich nun alles, was in Bezug auf den Begriff der Zeugung noch einer Erläuterung zu bedürfen scheinen konnte, erklärt habe, so will ich nun δ) die Annahme einer ewigen Zeugung des Sohns noch etwas näher beleuchten. Die älteren Theologen nämlich verstehen diese ewige Zeugung nicht in dem Sinn, in welchem wir selbst so eben eine ewige Zeugung behauptet haben; sie verstehen darunter nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, immerwährende, sondern eine Zeugung vor aller Zeit, πρὸ πάντων αἰώνων, also auch vor dem Anfang der Zeit, mit Einem Wort, eine absolut-ewige. Es leuchtet aber ein, daß eine ewige Zeugung in diesem Sinne auch nur eine aus der Natur Gottes selbst folgende seyn könnte. Vor allem Willen, durch die bloße Nothwendigkeit seines Gottseyns würde Gott, inwiefern er der bloß an sich seyende ist, sich in einer zweiten Gestalt als den für sich selbst seyenden setzen, und wenn man das Wort zeugen nicht im genaueren, sondern in einem weiteren Sinn nehmen wollte, könnte man etwa sagen: durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur wird Gott, wenn er als der an sich seyende bestimmt ist, wie er denn unmittelbar nur als dieser

[1] Joh. 5, 19. 20.

[2] Man wird nicht einwenden können, alle jene Ausdrücke des Neuen Testaments seyen von dem schon als Erlöser in die Welt Gekommenen gebraucht und bezögen sich auf das Verhältniß des Menschgewordenen zum Vater. Denn da das Spätere dem Früheren nur analog seyn kann, so beziehen sich diese Ausdrücke immerhin ebensowohl auf das ursprüngliche Verhältniß des Sohnes zum Vater.

gedacht werden kann — der ſo gedachte alſo wird vor allem Wollen, vor aller That durch die bloße Nothwendigkeit ſeiner Natur ſich in einer zweiten Geſtalt ſetzen oder zeugen als den für ſich ſeyenden. Wie geſagt aber wäre dabei das Wort zeugen in einem weiteren Sinn genommen, wie die Theologen inſofern ſelbſt anerkennen, als ſie die Erklärung aufſtellen: gignere est naturae, creare voluntatis. Der Sohn wird gezeugt vermöge der bloßen Natur des Vaters (ohne Willen, willenlos), die Creatur dagegen wird erſchaffen, d. h. nur mit Willen geſetzt. Aus dieſer Entgegenſetzung von gignere und creare iſt klar, warum die älteren Theologen dieſen Werth auf den Begriff einer ewigen Zeugung legten. Bekanntlich wollte Arius den Sohn als ein Geſchöpf, zwar als das erſte, Gott nächſte und unmittelbarſte, aber doch als Geſchöpf angeſehen wiſſen. Darum mußten alsdann die Rechtgläubigen ſagen, der Sohn ſey von dem Vater nicht wollend, wie die Creatur, hervorgebracht, ſondern necessitate naturae gezeugt. Damit iſt aber der Begriff der Zeugung ſelbſt weſentlich verändert, denn es iſt nicht wahr, was ſie ſagen: gignere est naturae, wenigſtens nicht merae naturae, die Spontaneität läßt ſich nicht abſolut von dem Begriff ausſchließen; der Wille iſt zwar nur —, aber er iſt doch das nothwendige Antecedens, der Effekt iſt nicht die bloße Folge des Willens, ſondern einer an den Willen ſich anknüpfenden natürlichen Nothwendigkeit. Aber eben daraus ergibt ſich, daß in dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung beides, Wille und Nothwendigkeit, verknüpft ſind. Die ewige Zeugung wird daher auf jeden Fall nur in einem uneigentlichen Sinn behauptet, und doch ſagen dieſelben Theologen, die Zeugung des Sohnes ſey nicht eine bloß uneigentliche und metaphoriſche, ſondern eine eigentliche. Da nun aber dieſer ganze Begriff aufgeſtellt worden im Gedräng des Streites gegen eine Meinung, welche wir durch ganz andere Mittel beſeitigen können (die Geſchöpflichkeit des Sohns), ſo verliert dieſer Begriff (der Begriff einer ewigen Zeugung im ſtrengen Sinn) ſeine Wichtigkeit, wie er denn auch ſeit geraumer Zeit ſchon ſelbſt von den übrigens ſtrengſten und rechtgläubigſten Theologen aufgegeben iſt.

Man muß eine beſondere Liebhaberei für die extremſten Beſtim-

mungen oder für Antiquitäten haben, um auf einem ſolchen Begriff zu beſtehen, der weder ein an ſich nothwendiger iſt, noch einen wahren Grund in dem N. T. hat. Was wirkliche Behauptung des N. T. iſt, kann aus unſern Principien vollkommen erklärt werden. Nothwendig zu behaupten iſt 1) ein ewiges Seyn des Sohns dem Weſen nach. In dieſem Sinn ſagt Johannes von dem Logos: ὁ λόγος θεὸς ἦν, er war Gott, θεός, nicht ὁ θεός (denn er war Gott nicht für ſich, ſondern mit den andern Geſtalten, ὁ θεός bezeichnet immer den ganzen, der ſeines Gleichen nicht hat), wohl aber war er Gott, θεός. Hierbei aber iſt der Begriff der Zeugung nicht anwendbar. Denn das Gezeugte muß außer dem Zeugenden ſeyn. In jener ewigen, aller Zeit zuvorkommenden Einheit iſt aber das Weſen des Sohns nur begriffen in dem göttlichen Leben, es iſt noch nicht einmal als Potenz geſetzt, ſondern ſelbſt noch reiner Actus und verſchlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens, begriffen in dieſem, den wir ſelbſt eine ewige Theogonie genannt haben, aber eben, weil dieſer actus purissimus die ewige Theogonie ſelbſt iſt, ſo kann er nicht insbeſondere als Zeugung des Sohns beſtimmt werden. Was ferner und 2) nothwendig zu behaupten iſt, aber auch aus unſerer Vorausſetzung ſich vollkommen erklären läßt, iſt, daß der Sohn von Ewigkeit von dem Vater auch als Sohn erkannt, und inſofern von Ewigkeit für den Vater und in dem Vater auch als Sohn da iſt. Gerade nur dieſes und nicht mehr iſt im Neuen Teſtament ausgedrückt, wie ich nun durch einige Stellen beweiſen will.

Der Apoſtel Petrus (I, 1, 20) ſagt von Chriſtus, er ſey προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων: er ſey vorans erkannt vor Grundlegung der Welt (nicht aber, er ſey vor Grundlegung der Welt gezeugt), geoffenbart aber erſt in den letzten Zeiten. In andern Stellen, beſonders des Apoſtels Paulus, wird ebenſowenig von einer ewigen Zeugung, wohl aber von einem ewigen Vorſatz geſprochen, den der Vater in dem Sohn gefaßt habe, indem er die Welt oder das außergöttliche Seyn nur in dem Sohn, nur inſofern wollen konnte, als er den Sohn hatte, dem er es unterwerfen, dem er es zur Beherrſchung übergeben konnte.

So spricht derselbe Apostel im Brief an die Epheser (3, 9) von dem Geheimniß, das seit Weltzeiten in Gott verborgen gewesen, nun aber offenbar geworden sey, nämlich von der Absicht der Wiederbringung alles Seyns durch Christum, welche Absicht er einen in Christo gefaßten ewigen Vorsatz (eine πρόθεσις), nicht aber eine ewige Zeugung nennt. Ebenso spricht er im zweiten Brief an Timotheum (1, 9) von einem vor den Weltzeiten gefaßten Vorsatz, in Christo uns zu begnadigen, nirgends aber von einer Zeugung von Ewigkeit[1].

Nach diesen Erklärungen kann sich also der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Seyn des Sohns im Vater, sondern nur auf sein Seyn außer dem Vater beziehen. Dieses Seyn außer dem Vater kann nun aber nicht eher gedacht werden, als bis überhaupt etwas außer (praeter) dem Vater ist, d. h. es kann erst gedacht werden mit der Schöpfung. Der Anfang der Schöpfung ist also auch der Moment der Zeugung, d. h. des aus sich Hinaussetzens des Sohns.

[1] Die einzige Stelle, welche man sonst für die ewige Zeugung anzuführen pflegte, ist die bekannte Stelle des Psalms, welche der Apostel Paulus (Act. 13, 33) auf den Messias anwendet: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Man sagte nämlich, die Ewigkeit ist ein ewiges Heute, ein ewiges Seyn, eine ewige Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zeit — heute heißt also: in der Ewigkeit. Dieß ist aber eine ganz willkürliche Deutung; nirgends sonst wird die Ewigkeit durch das Wort „heute" angezeigt. Wollte man das Wort in einem ungewöhnlicheren Sinn nehmen, so wäre bei weitem natürlicher zu sagen: heute bedeute überhaupt die gegenwärtige Zeit; die gegenwärtige Zeit ist aber eben die von der Schöpfung an laufende. Demnach würde jenes Wort soviel heißen: Heute, d. h. mit dem Anfang der gegenwärtigen Weltzeit, habe ich dich gezeugt, als mir hinausgesetzt. Wenn man aber den Zusammenhang genauer untersucht, in welchem der Apostel jene Worte auf Christum anwendet, so ergibt sich eine noch nähere und einfachere Erklärung. Der Apostel spricht dort von der Auferweckung und Auferstehung Christi. Der Tag der Auferstehung ist aber nach der allgemeinen Ueberzeugung der Apostel eben der Tag, an welchem der Messias auch als Sohn Gottes erklärt worden (Röm. 1, 4). Dieser Tag war der große Tag Christi, den er wahrscheinlich auch selbst meint, wenn er sagt: Abraham sehnte sich, meinen Tag zu sehen. Der Sinn jener Rede, in der Anwendung, welche der Apostel davon macht, ist also offenbar dieser: Heute habe ich dich gezeugt — man muß den Nachdruck auf das Perfektum legen — heute kann ich sagen, daß ich dich gezeugt habe, d. h. heute bist du als der Sohn auch äußerlich, öffentlich erklärt.

Diese Ansicht wird nun aber noch außerdem durch einen ganz positiven und meines Erachtens keinen Zweifel zulassenden Ausspruch desselben Apostels völlig bestätigt, der eben da, wo er den Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes nennt (Col. 1, 15), ihn auch πρωτότοκος πάσης κτίσεως, den Erstgebornen aller Creatur, nennt. Es kann freilich daraus nicht etwa mit Arius geschlossen werden, daß der Sohn selbst bloß Geschöpf sey. Denn 1) nach den Begriffen des Morgenländers ist der Erstgeborene keineswegs den nachgeborenen Brüdern gleich, sondern über sie erhoben, ihr Herr. In dem πρωτότοκος liegt also zugleich, daß Christus der Herr alles Geschöpfs ist; er ist der wahre Erbe, d. h. er ist der, den der Vater als Herrn über alles Seyn und damit über alle Creatur eingesetzt hat. Aber so viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt ist, als indem auch das gesetzt ist, worüber er zum Herrn gesetzt, worüber ihm die Herrschaft gegeben wird. Wäre der Sinn: Er ist vor allem erschaffen, so müßte es heißen: πρωτόκτιστος. So aber heißt es: er ist vor allem Erschaffenen erzeugt, denn sollte etwas erschaffen werden, so mußte zuerst der seyn, durch den alles erschaffen wird, er selbst aber konnte nicht geschaffen, nur gezeugt werden. Aber dieser Ausdruck zeigt doch, daß er nur eben vor der Creatur gezeugt ist, als ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc. 3, 14). Denn für eine (absolut-) ewige Zeugung wäre (menschlich zu reden), da in der Ewigkeit noch von gar keiner Creatur die Rede ist, das πρωτότοκος πάσης κτίσεως zu wenig. Eine ewige Zeugung im strengen Sinn ist überhaupt eine contradictio in adjecto. Denn keine Zeugung, die nicht ein relatives non esse voraussetzt. Ewig aber ist nur ein esse ohne vorangegangenes non esse. Das folgt also nicht, daß er ein Geschöpf, aber das liegt unwidersprechlich in jener Stelle, daß dieses sein abgesondertes Daseyn, in welchem er Bild (εἰκών), Reflex des unsichtbaren Gottes und also von diesem wirklich unterschieden ist, daß dieses Daseyn sich erst von der Schöpfung herschreibt. Wie entscheidend diese Stelle sey, erhellt am besten daraus, daß es Theologen gegeben hat, welche, um dieser Folgerung zu entgehen, vorgeschlagen haben, statt πρωτότοκος πάσης

κτίσεως mit Veränderung des Accents auszusprechen: πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, wo dann der Sinn wäre: erster Erzeuger aller Creatur. Allein das Wort πρωτοτόκος, wie es im Griechischen überhaupt ein abenteuerliches Wort ist, das höchstens etwa bei Orphikern vorkommt, ist vollends ein dem Sprachgebrauch des N. T. völlig fremdes, in welchem dagegen πρωτότοκος ein insbesondere von Paulus öfters angewendetes ist, wie es denn unmittelbar nach der angeführten Stelle wieder vorkommt, wo Christus in Bezug auf die Auferstehung πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν heißt. Das Wort an dieser Stelle schützt also daſſelbe Wort auch an der ersten, besonders wenn man bemerkt hat, wie der Apostel auch sonst ein ausgezeichnetes Wort, das er so eben gebraucht hat, gern bald nachher wieder anwendet.

Ich bitte Sie nun, Folgendes als bewiesen festzuhalten: 1) Das Wesen dessen, was das N. T. den Sohn nennt, ist ewig in Gott und als verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens selbst mit Gott, θεός[1]. 2) Von da an, daß der Vater an den eignen Gestalten seines Seyns die Möglichkeit eines anderen Seyns erblickt, oder von da an, daß ihm diese Gestalten als Potenzen erscheinen, d. h. also von Ewigkeit, von da an, daß er Vater ist, stellt sich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar; er hat also in ihr schon den künftigen Sohn, den er in ihr voraus erkennt, und in dem er eigentlich allein den Vorsatz zur Welt faßt. Deßwegen sagt Paulus auch: In ihm ist alles erschaffen (Col. 1, 16). Aber hier ist der Sohn nur erst in dem Vater, noch nicht ausgegangen vom Vater; aber 3) auch außer (praeter) dem Vater — zunächst als Potenz — ist er erst gesetzt mit dem Anfang der Schöpfung, wirklicher Sohn aber ist er erst, nachdem er sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden verwirklicht hat, also am Ende der Schöpfung; als Sohn äußerlich (vor der Welt) erklärt sogar erst in einem noch späteren Moment.

Diejenigen, die meine früheren Vorlesungen über Mythologie gehört haben, werden es ganz natürlich finden, daß ich wenigstens denselben

[1] Seinem Wesen nach hat der Sohn nicht angefangen. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht einem andern Seyn nach (als Potenz) angefangen.

Fleiß, den ich in jenen der Dionysologie gewidmet habe, hier in den Vorträgen über Philosophie der Offenbarung auch auf die Christologie wende. Nachdem nun aber dieses alles, wie ich hoffe, ins Klare gesetzt ist, gehe ich zu einer neuen Erläuterung fort, die übrigens nur die nothwendige Folge unserer ganzen Erklärung ist.

Keine Zeugung läßt sich denken ohne ein Ausschließen des Gezeugten, es wird ausgeschlossen von einem andern Leben, an dem es bis jetzt Theil hatte, in das es verschlungen war, aber eben dadurch wird ihm ein eignes Leben, und eben dadurch wird es in die Nothwendigkeit gesetzt, dieses eigne Leben und damit sich selbst zu verwirklichen. Die zweite Gestalt des göttlichen Seyns bekommt also damit, daß sie aus diesem Seyn gesetzt wird, die Möglichkeit in sich eine besondere Persönlichkeit zu seyn; die conditio sine qua non ihres eine besondere und zwar göttliche Persönlichkeit Seyns ist die Ausschließung vom göttlichen Seyn. Deutlicher: sie kann jene besondere Gottheit nur erlangen, indem sie zuerst außer Gott (praeter Deum) oder außer ihrer Gottheit, die für sie früher keine besondere war, indem sie außer dieser gesetzt, und demnach soweit als nicht Gott gesetzt wird[1]. — Die zweite Potenz, wenn sie als solche herausgesetzt wird, ist nun bloß diese, sie ist nicht zugleich auch die erste, denn diese ist vielmehr, die sie ausschließt, und sie ist nicht zugleich auch die dritte: nun ist aber in keiner Potenz für sich, sondern nur in der Alleinheit ist die Gottheit. Also ist die für sich herausgesetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wohl aber stellt sie sich in die Gottheit wieder her, wenn sie die erste und die dritte Potenz wieder zu sich, d. h. also, wenn sie die Einheit wiederhergestellt hat — am Ende der Schöpfung, und da sie hier durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich ebenso zum Herrn dieses Seyns gemacht hat, wie es ursprünglich nur der Vater war, so ist sie nun ebenso Persönlichkeit wie der Vater zuvor schon Persönlichkeit war, sie ist der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater ist. Aber eben dieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche dann,

[1] Als Potenz gesetzt ist sie nicht schlechthin nicht Gott, nämlich auch der Materie oder Möglichkeit nach.

wenn durch die Wirkung der zweiten das außer sich Seyende ganz überwunden und zur Exſpiration gebracht iſt, auch wieder in das Seyn eingeſetzt wird. Sie iſt nun als die das überwundene ſchließlich beſitzende und beherrſchende Macht nicht weniger Herr des Seyns, alſo Perſönlichkeit, und ſie iſt Herr eben deſſelben Seyns, deſſen Herr auch der Sohn und der Vater iſt, alſo ſie iſt der des Vaters und der des Sohns ganz gleichherrliche Perſönlichkeit.

Es iſt nur eine Folge unſerer früheren Explication, daß in der durch den Willen des Vaters geſetzten Spannung auch die dritte Geſtalt des göttlichen Seyns in potentialiſirten Zuſtand geſetzt iſt; doch iſt ſie nicht unmittelbar wie der Sohn, ſondern nur mittelbar negirt, auch kann ſie ſich nicht unmittelbar durch eignes Wirken wie dieſer in das Seyn wiederherſtellen, ſondern nur durch den Sohn iſt ihr das Seyn vermittelt, aber eben darum iſt die dritte Potenz der Trieb, das Antreibende der ganzen Bewegung (als ſolcher erſcheint ſie auch in Folge der ſpäteren, noch höheren Vermittlung. Die Propheten, ſagt der Apoſtel Petrus, werden getrieben von dem heiligen Geiſt; er iſt es, der zu der göttlichen Geburt, d. h. zu der Wiederherſtellung des göttlichen Seyns, auch den einzelnen Menſchen antreibt). Der Geiſt iſt nicht das unmittelbar Wirkende, ſondern er iſt nur das Durchwirkende, wie wir ihn denn als dieſes auch in der Natur erkennen, und wie in allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erſcheint, was auf ein beſtimmtes Ziel, einen beſtimmten Zweck in der Natur hindrängt, die Wirkung, gleichſam der Hauch dieſer dritten Potenz erſehen wird. Denn auch der Geiſt iſt von zweien Seiten zu betrachten. In der Spannung oder während des Proceſſes iſt er demiurgiſche Potenz, wie der Sohn; in der Wiederherſtellung aber göttliche Perſönlichkeit. Von dem Geiſt als kosmiſcher Potenz kommt alles her, was in der Natur ſelbſt, mitten in dem Reich der Nothwendigkeit, Freiheit oder ein freies Wollen, alſo ein Princip ankündigt — das Thier kann, was es will — nicht nur die Freiheit, die in den Bewegungen wie in den Handlungen des Thiers, z. B. dem Geſang der Vögel, der offenbar Variationen zuläßt, gleichſam als ſpielend erſcheint, ſondern auch die

Freiheit, welche in der unergründlichen Mannichfaltigkeit der Farben, Formen und Geſtalten der Geſchöpfe *ſpielt*, d. h. nach Luſt, Neigung, ja mit Willkür und Laune verfährt; denn noch iſt es keinem Naturforſcher gelungen, und wird auch keinem je gelingen, jene Kette zwiſchen den Naturweſen zu entdecken, die keine Lücke, keinen Sprung zuließe. — In der wiederhergeſtellten Einheit alſo tritt auch die Potenz des Geiſtes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eignen, in Folge der Ueberwindung des außer ſich Seyenden, alſo *durch* den Sohn ihr vermittelten Perſönlichkeit. Und ſo ſind wir denn zu dem Punkt unſerer Entwicklung gelangt, wo wir ſagen können, daß nun wirklich *drei* göttliche Perſönlichkeiten und doch nur *Ein Gott* geſetzt iſt, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterſchiedenen Perſönlichkeiten verwirklicht iſt. Es ſind drei Perſönlichkeiten, die ebenſowenig drei verſchiedene Götter als bloß drei verſchiedene *Namen* einer und derſelben abſoluten Perſönlichkeit ſind. Nicht drei verſchiedene Götter; denn das Weſentliche oder Subſtantielle iſt in ihnen allen daſſelbe; der Vater z. B., der mit in dem Sohn begriffen iſt, iſt kein anderer und zweiter, ſondern *derſelbe* Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch ſind es auch nicht bloß drei verſchiedene Namen. Dieß iſt nämlich dadurch verhindert, daß während des Proceſſes jede der drei Potenzen eine für ſich ſeyende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Beſonderes in die Einheit zurücktritt, die erſte Potenz als die überwundene, negirte, in ihrer Ueberwindung Gott ſetzende, die zweite und die dritte als die durch Ueberwindung der erſten verwirklichten, zu Perſönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren ſie nur potentiâ Perſönlichkeiten), dem Vater gleichen.

Ich füge noch Eine Bemerkung bei, die ſich ebenfalls aus der bisherigen Entwicklung ergibt. Ich habe nämlich ſchon geſagt, jene potentia existendi, die der Vater in ſich, in dem an ſich Seyenden ſeines Weſens findet, ſey nur die zeugende Kraft des Vaters. Sie iſt auch in *dem* Sinn nicht der Vater, ſondern nur die *Potenz* des Vaters, daß er ja im Anfang, ſowie im Fortgang des Proceſſes noch nicht *wirklicher* Vater iſt; wirklicher Vater iſt er erſt in und mit dem verwirklichten

Sohn, dieser aber ist als solcher erst verwirklicht in dem völlig überwundenen, in sein An-sich zurückgebrachten außer-sich-Seyenden, also am Ende des Processes. Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da ist, ist nur der Vater der unsichthare, d. h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er ist erst in dem völlig unterworfenen außer-sich-Seyenden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als *solchen*, wie der Vater *ihm* gegeben, sich selbst zu verwirklichen. Es erklärt sich schon hier, was Christus einmal sagt[1]: Wer *mich* liebt, den wird mein Vater auch lieben, und *wir* werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν* — bei ihm *bleiben*, ihm einwohnen, in ihm *ruhen*, so daß er selbst *ruht*, nicht wieder dem Proceß anheimfällt (Sie wissen schon aus früheren Vorträgen, welchem Proceß der Mensch anheimfällt, wenn er die in ihm gesetzte göttliche Einheit wieder aufhebt). —

Mit den Persönlichkeiten erhebt sich unsere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja, wir können sagen, in eine andere *Welt*. In den Potenzen, solange diese in Spannung sind, sehen wir nur die natürliche Seite des Processes (wir sehen ihn nur als Entstehungsproceß des Concreten). Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich eine andere Welt, die des Göttlichen als solchen, und eben damit erscheint auch erst die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Processes. In Ansehung der Gottheit nämlich hat er *diesen* Sinn, daß das Seyn, welches ursprünglich nur bei dem Vater ist, der es als bloße Möglichkeit besitzt, daß dieses Seyn dem Sohn *gegeben* und ebenso dem Geist gemein gemacht werde, denn dem Sohn ist das Seyn vom Vater, dem Geist aber vom Vater und Sohn gegeben, der Geist besitzt nur das dem Vater und Sohn gemeinschaftliche Seyn, d. h. das schon wieder überwundene und durch den Sohn zum Vater zurückgebrachte Seyn.

Auf diese Weise wird durch den Proceß die vollständige Verwirklichung, also Manifestation der Gottheit — der in ihr *ewig* schon gesetzten Verhältnisse — erzielt. Nur so ist das Wort theogonisch in Bezug auf Gott selbst zu nehmen.

[1] Joh. 14, 23.

Sechzehnte Vorleſung.

Ich ſagte in der früheren Unterſuchung über den Monotheismus: die Lehre von den drei Perſönlichkeiten Gottes hänge zwar mit dem Monotheismus zuſammen, ſie ſey aber nicht daſſelbe. Dieſer Zuſammenhang liegt jetzt, wo uns die fortgeſetzte Entwicklung unſerer erſten Begriffe wirklich bis zu jener Lehre geführt hat, deutlich vor Augen. Die Wurzel oder der Anfang derſelben war in dem (noch rein philoſophiſchen) Begriff der nothwendigen All-Einheit Gottes enthalten. Von dieſem gingen wir zum Vorbegriff der Schöpfung fort, indem wir zeigten, wie ſich Gott die Unterſchiede ſeines Seyns als die Potenzen eines künftigen, durch ſeinen bloßen Willen hervorzubringenden Seyns darſtellen konnten. Da war alſo ſchon eine Mehrheit in Gott begriffen, vorerſt eine bloß potentielle, die aber zur wirklichen wird, ſobald er die Potenzen in Wirkung ſetzt. Doch iſt dieſe Mehrheit — während des Proceſſes — nur eine Mehrheit von Potenzen, nicht von Perſönlichkeiten. Gott als Schöpfer iſt zwar Mehrere, aber nicht mehrere Perſonen. Hier iſt alſo nur erſt Monotheismus[1]. Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erſt am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenſtehenden Seyns ſich verwirklicht haben, da ſind wirklich drei Perſönlichkeiten, und doch nicht drei Götter, weil das Seyn, alſo auch die Herrlichkeit über das Seyn, und demnach

[1] oder, wenn man hier eine Trinität behaupten will, ſo iſt es eine bloß ſabellianiſch gedachte.

die Gottheit nicht für jede Person eine besondere, sondern für jede dieselbe und gemeinschaftliche ist; denn in dem überwundenen außersich-Seyenden ist der Vater, in eben diesem ist der Sohn und ist der Geist verwirklicht (die Theologen haben immer mit großem Nachdruck abgewehrt, daß die Einheit, oder, wie sie sagen, das *Wesen*, wir wollen sagen, die Gottheit, nicht als ein *Viertes*, außer den drei Persönlichkeiten noch besonders Existirendes gedacht werde, dieß ist aber nur auf die angezeigte Weise möglich).

Somit hätten wir von der Idee der All-Einheit aus durch bloßes Fortgehen am Ende der Schöpfung allerdings drei Persönlichkeiten begriffen. Wenn durch unsere Exposition jene Lehre von der Dreieinheit Gottes verständlich geworden ist, so war dieß eben nur möglich vermöge jener Unterscheidungen von Momenten und Standpunkten, durch die ich *Sie* hindurchgeführt habe. Indeß ist nun zu bemerken, daß auch die soweit und bis jetzt begriffene Dreieinheitsidee noch einer letzten Steigerung fähig ist, durch welche erst die eigentliche (im engeren Sinne) *christliche* Dreieinigkeitslehre erreicht wird.

Folgendes wird *Ihnen* dieß deutlich machen.

Der Gott oder die Persönlichkeit, welche gleich im Anfang war, die, bei der es steht, den Willen, die Potenz eines andern Seyns, den sie in sich findet, in *Wirkung* und damit die anderen Potenzen in Spannung zu setzen, und die in der Schöpfung dieses alles wirklich setzt, ohne selbst in den Proceß einzugehen, vielmehr als *Ursache* außer dem Proceß bleibt, diese alles anfangende Persönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohne sich selbst als eine *andere* Persönlichkeit (und deßgleichen im Geist). Der Gott, welcher die Potenz des anderen Seyns setzt, macht das rein Seyende seines Wesens wirklich zu etwas anderem von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm *eins* sey. In dieser Einheit ist nach Aufhebung alles Widerstands jener actus purissimus des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun *im* Wirklichen wiederhergestellt. Aber eben darum, weil nur die *erste* Einheit, wenn gleich nun als eine vermittelte, wiederhergestellt erscheint, ist hier der Vater, der Sohn und

der Geiſt auch noch ganz ineinander; ſie ſind nicht außer der Einheit Denkbare und in dieſem Sinn (gegeneinander) Selbſtändige. Wohl aber iſt dieß auf einem ſpäteren Standpunkt der Fall. Denn wenn z. B. im N. T. der Sohn von ſeinem Gehorſam gegen den Vater ſpricht, ſo ſchreibt er ſich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eignen Willen zu, ein eignes von dieſem unabhängiges Seyn, er ſchreibt ſich dieſes wenigſtens als ein mögliches zu, daß er ſich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er wollte. Man kann nicht einwenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menſchheit des Sohnes geſagt, denn die Menſchwerdung ſelbſt wird als eine freiwillige Erniedrigung deſſelben dargeſtellt, als eine ſolche demnach, der er ſich auch hätte entziehen können. Dieſes freie Verhältniß, dieſe Selbſtändigkeit des Sohns gegen den Vater findet aber wenigſtens am Ende der Schöpfung nicht ſtatt; hier iſt der Sohn keiner eignen, vom Vater unabhängigen Bewegung fähig, er iſt Gott, aber nur in und mit dem Vater, er iſt, wie er ſelbſt ſagt [1], noch εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, im Schooße des Vaters, er tritt nicht aus dem Vater heraus und ihm gegenüber, wie wir ihn in den ſpäteren Momenten ſeiner Geſchichte finden. Die chriſtliche Lehre ſagt auch nicht bloß: Gott iſt in drei Perſönlichkeiten, ſondern auch umgekehrt: jede der drei Perſonen iſt Gott, wo alſo die drei Perſonen als ſelbſtändig gegeneinander gedacht werden.

Hier fehlt alſo noch etwas zum vollſtändigen Begreifen des Verhältniſſes, in welchem der Sohn zu dem Vater gedacht iſt, alſo auch zu einem Begreifen der Dreieinheitsidee in ihrer vollſtändigen Entwicklung.

Auf den erſten Blick mag die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, dieſe Annahme, daß die urſprünglichen Geſtalten des göttlichen Seyns, die am Ende der Schöpfung ſich zu göttlichen Perſonen verherrlichen (denn auch der Vater wird, wie wir geſehen, am Ende der Schöpfung, wenn der Sohn das conträre Seyn in das wahre Seyn des Vaters wieder umgewendet hat, erſt als ſolcher verwirklicht) dieſe Lehre, daß die göttlichen Geſtalten als Potenzen hinaus

[1] Joh. 1, 18.

gewendet, die Natur und Funktion kosmiſcher, demiurgiſcher Mächte annehmen, mag auf den erſten Blick freilich allen, die an den herkömmlichen Vortrag gewöhnt ſind, ſeltſam erſcheinen. Fürs Erſte aber will ich bemerken, daß dieſe Zwiſchenlehre — von der Erſcheinung der göttlichen Geſtalten als kosmiſcher Potenzen — nicht, wie wohl andere ältere und neuere Lehren, als eine Schmälerung oder Beeinträchtigung, ſondern nur als eine Erweiterung der gewöhnlichen Theorie, als ein reiner Gewinn erſcheint, indem dieſelbe zugleich die Mittel an die Hand gibt, eine wirkliche Schöpfung zu begreifen, gleichwie auch ohne den Begriff der kosmiſchen Potenzen, die in Bezug auf das Innerliche und Unſichtbare Gottes, den eigentlichen Jehovah, als das Aeußerliche, Exoteriſche Gottes anzuſehen ſind, nicht bloß Sinn und Urſprung des Heidenthums, ſondern auch gar vieles im A. T., z. B. die häufigen Theophanien, ebenſo unerklärlich ſind, als manche Ausdrücke deſſelben, die auf der einen Seite auf Gott in der Abſolutheit ſeiner Idee völlig unanwendbar ſind, von der andern Seite aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß ſie auf die gewöhnliche Weiſe bloß als anthropopathiſche Ausdrücke erklärt werden könnten, worauf ich ſchon in dem Vortrag über Mythologie aufmerkſam gemacht habe[1]. Ueberdieß muß ich geltend machen, daß außer dem urſprünglichen und weſentlichen Verhältniß der drei Perſonen, welches ja auch wir anerkennen, die Theologen ſelbſt noch ein äußeres, und, wie ſie es nennen, ökonomiſches zugeben. Der Unterſchied zwiſchen ihnen und uns liegt nicht in dem Begriff ſelbſt, ſondern in der Anwendung, die wir von ihm machen. Wenn doch die Schrift wiederholt erklärt, alles ſey vom Vater durch den Sohn (δι' αὐτοῦ) geſchaffen, ſo erklärt ſie damit ſelbſt, daß der Sohn im Werk, alſo im Proceß der Schöpfung als vermittelnd — als Mittelbegriff war. Als ſolcher iſt er demiurgiſche Potenz. Seine erſte Funktion in der Schöpfung kann nur die einer Potenz ſeyn. Erſt wenn er allen Widerſtand überwunden, die ganze Schöpfung in das vorbeſtimmte Ende hinausgeführt hatte, ſollte er die urſprüngliche göttliche Herrlichkeit, nun aber als eine beſondere und von der des

[1] Man vergl. den betreffenden Band, S. 106. D. H.

Vaters unterſchiedene Perſönlichkeit wieder annehmen. — Die letzte Bemerkung hat uns wieder auf die Schöpfung zurückgeführt, auf die wir nun den zuletzt gewonnenen Standpunkt anwenden können.

Es gehört mit zu den gewöhnlichen Beſtimmungen und Lehrſätzen der dogmatiſchen Theologie, daß die drei Perſonen in der Schöpfung unzertrennt wirken (opera Trinitatis ad extra sunt indivisa). Dieß muß aber richtig und nicht etwa ſo verſtanden werden, daß jede Perſon daſſelbe thue, denn da würde ja etwas Unnöthiges angenommen nach dem Grundſatz: quod fieri potest per unum etc. Der Sinn kann alſo nur ſeyn, daß nichts in der Schöpfung zu Stande kommt, woran nicht die drei Perſonen Theil haben. Inſofern ſetzen freilich die drei daſſelbe — das nämliche Erzeugniß —, aber die Wirkungsweiſe einer jeden an ihm iſt eine verſchiedene. Der Schöpfer iſt allerdings nur Einer, aber da er nur Schöpfer iſt in der Spannung der Potenzen, ſo wirkt er in jeder Potenz als ein anderer, oder er iſt ein anderer in der väterlichen Potenz, ein anderer in der Potenz des Sohnes, ein anderer in der Potenz des Geiſtes; er muß gedacht werden als in jeder dieſer Potenzen etwas anderes thuend, in der Potenz des Vaters als der im ausſchließlichen (auf die andern ausſchließend wirkenden) Seyn hervortretende, in der Potenz des Sohnes als der dieſes ausſchließliche Seyn überwindende, in der Potenz des Geiſtes als der das entſtandene Seyn vollendende. Alſo muß jede Perſon oder die unzertrennte Eine Gottheit muß als jede an jeglichem Werk etwas thun, das die andere nicht thut, oder das ſie als die andere nicht thut. Und ſo kann man denn ſagen, daß die Gottheit als Vater oder in der väterlichen Potenz den Stoff des Geſchöpfes gebe, den ſie als Sohn in geſchöpfliche Form bringe, während ſie als Geiſt als der gemeinſame Wille beider dem Geſchöpf beſtimmt oder gebeut, was es ſeyn ſoll, und es dadurch vollendet, wie es im Pſalm heißt: er gebeut und es ſteht; nicht (wie ich ſchon früher bemerkt habe): es ſteht da (die gewöhnliche Ueberſetzung), ſondern es ſteht, d. h. es bleibt ſtehen, es entwickelt ſich nicht weiter; denn warum ein Ding ſtehen bleibt, nicht über ſeine Stufe hinausgeht, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es entſteht. Dazu, daß es ſtehen bleibt,

gehört eben sogut ein Wollen, als dazu, daß es fortgeht, fortschreitet, und der Wille, durch den es bleibt, und der, durch den es sich fortbewegt, kann zwar der Wille einer und derselben absoluten Persönlichkeit seyn, aber der eine Wille ist doch nicht der andere, jeder ist ein besonderer Wille. Mit dieser Ansicht des inneren Verhältnisses der drei Personen bei der Schöpfung stimmt ganz überein, was schon Basilius d. G. mit Rücksicht wahrscheinlich auf die früher erwähnte Aristotelische oder vielmehr schon Pythagoreische Eintheilung der Ursachen in die causa materialis, formalis und finalis über eben dieses Verhältniß geurtheilt hat: der Vater sey in der Schöpfung die *αἰτία προκαταρκτική*, voranfangende Ursache, was ebenso viel ist als, er gebe den Stoff dazu her, der Sohn die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich schaffende, wirkende Ursache, der Geist die *αἰτία τελειωτική*, die vollendende. In der Schrift sind jene Unterschiede, die in dem Schöpfer nothwendig gedacht werden müssen, aufs bestimmteste ausgesprochen, und namentlich zeigt die beständig sich gleichbleibende Versicherung, durch den Sohn sey alles geschaffen, durch ihn sey die Welt gemacht, die innige Beziehung, in welcher die Lehre von der Schöpfung mit der Lehre von dem Vater und Sohn steht. In dieser Beziehung erinnere ich an das Wort (Röm. 11, 36): Aus ihm, durch ihn und zu ihm (*εἰς αὐτόν* — zu ihm als Ziel) sind alle Dinge. Mit diesen drei Präpositionen ist in der That nichts als Anfang (also die Anfang gebende Ursache), Mittel (die vermittelnde) und Ende (die vollbringende oder vollendende Ursache) bezeichnet, welche in seiner Einheit und ohne alle Zertrennung seines Wesens zu seyn, eben die Natur Gottes (des All-Einigen) ist. Es ist mir zwar nicht unbekannt, daß Exegeten, die gern in den prägnantesten Aeußerungen der Schrift alles vertilgen möchten, was zu einem wirklichen Begreifen führen könnte, die Unterscheidungskraft jener Präpositionen aufzuheben versuchten, indem sie behaupteten, daß sie anderwärts ohne Unterscheidung von jeder Person gebraucht werden — wohl zu merken aber immer nur einzeln, nie jedoch in dieser vollständigen Aufeinanderfolge. Theils ist also dieses Vorgeben nicht unbedingt wahr, theils sind die Beispiele von der Art, daß sie vielmehr den Unterschied bestätigen, den wir in

ihnen ausgedrückt finden. So sagt z. B. der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 7: Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem alles und zu welchem wir sind. Aber eben hier wird, wie in andern Stellen desselben Apostels, der Vater nicht als relative, sondern als absolute Persönlichkeit gedacht; wenn man aber sagen kann: alles sey aus dem Vater, durch den Sohn, in den Geist, so kann man ebensowohl auch sagen: alles sey aus dem Vater und in den Vater, indem der Geist kein anderer Gott, sondern nur derselbe Gott, der auch der Vater ist. Wenn nun aber in andern Stellen, z. B. neben dem mit so großer Beständigkeit von dem Sohn gebrauchten durch auch das zu steht, wenn es z. B. im Brief an die Colosser (1, 16) heißt: Alles ist durch ihn und zu ihm (dem Sohn) geschaffen, so ist dieß nur bestätigend für unsere Unterscheidung. Denn es erklärt sich eben daraus, daß, wie der Geist die causa finalis vom Vater und Sohn, so der Sohn die nächste causa finalis des Vaters ist, der alles hervorbringt, damit es dem Sohn unterthan sey. Pater dat ei subjectum (ein Subjekt, ein Unterworfenes), cui alias nullum esset. — Nothwendig ist der Gebrauch jener Präpositionen insofern relativ, als in Ansehung des Sohnes alles aus dem Vater, in Ansehung des Geistes alles aus dem Vater und Sohn ist (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται[1]), und so umgekehrt ist in Ansehung des Vaters alles in den Sohn und den Geist, in Ansehung des Vaters und des Sohnes alles in den Geist. Da diese Präpositionen, wo sie sonst angewendet werden, stets nur diesem Verhältniß gemäß angewendet sind, so müßte man, wenn sie in der angeführten Stelle alle nur dasselbe bedeuten sollten (was sich mit den beiden ersten noch etwa, mit der dritten (εἰς) aber durchaus nicht reimen ließe) — hier, sage ich, wo sie mit offenbarer Absicht in dieser bestimmten Folge gesetzt sind, könnte man sie nicht für unterschiedlos ansehen, ohne zugleich dem tiefsten und gedankenvollsten der Apostel eine zwecklose Tautologie zuzuschreiben.

Der Ausspruch: aus ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verstanden werden, wenn man den Einen Schöpfer in besonderer Beziehung auf die väterliche Potenz als

[1] Joh. 16, 14.

Vater, in Bezug auf die Potenz des Sohns als Sohn, in Bezug an die Potenz des Geiſtes als Geiſt beſtimmt, wo er denn in jeder etwas anderes thut, ohne darum weniger der Eine Gott und Schöpfer zu ſeyn. Doch iſt nun hier ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen allen andern Geſchöpfen und dem Menſchen. Dieſer Unterſchied wird ſich uns durch folgende kurze Erklärung hinlänglich herausſtellen.

Solange in dem angenommenen Proceß die Potenzen einander entgegenſtehen, ſo lange iſt auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer, die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber ſie tritt nicht ſelbſt in das Gewordene ein. In dem Verhältniß aber, als der Gegenſatz und die Spannung der Potenzen gegeneinander aufgehoben iſt, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, zu Gott ſelbſt, der nun nicht mehr bloß durch die Potenzen, d. h. radio indirecto oder refracto, ſondern unmittelbar oder radio directo in das Geſchöpf einſtrahlt und zu dieſem ein unvermitteltes Verhältniß hat. Es wird dem Platon ein Wort zugeſchrieben, das eben dieſen Gedanken enthält, nämlich Gott ſey nur der Architekt oder der Werkmeiſter der Körper, dagegen der Vater der Geiſter. Dort wird ein bloß mittelbares (durch die Potenzen vermitteltes) Verhältniß Gottes zu den Dingen, hier wird ein unmittelbares Verhältniß zum Geſchöpf behauptet. Ja ſchon in der Schöpfungsgeſchichte der Geneſis iſt der bedeutende Unterſchied zu bemerken, daß bei allen früheren Geſchöpfen geſagt iſt: Gott ſprach, die Erde bringe hervor, d. h. der äußere Proceß der bloßen Spannung der kosmiſchen Potenzen bringe hervor — wie es aber zur Schöpfung des Menſchen kommt, da erſcheinen die Potenzen nicht mehr als ſolche, ſondern nun auch wirklich als göttliche Perſönlichkeiten, was ſie vorher nur für den Begriff und für eine höhere Anſicht waren; der Moment ihres Gottſeyns, ihrer Verherrlichung iſt gekommen, und im Vorgefühl derſelben bereden ſich die Elohim miteinander, indem ſie ſagen: Machen wir den Menſchen mit einander nach unſerem Bilde, nach unſerem Muſter, daß er unſere Einheit, unſere Gleichheit in ſich darſtelle. Während alſo alle anderen Geſchöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Perſönlichkeiten erkannten

Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als das Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben, aber eben damit ist er auch, wie leicht einzusehen, aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als solchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben. Dieses Letzte nun bedarf einer weitern Auseinandersetzung.

Nichts hat von jeher den angestrengtesten, philosophischen Forschungen in dem Grad widerstanden, nichts einem alles begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfs — und zwar eigentliche, nämlich Willensfreiheit — mit der unbeschränkten göttlichen Causalität vereinigen lasse, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muß, als die erste (die Freiheit des menschlichen Willens) im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, daß die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, daß vor allem — selbst vor den religiösen Ueberzeugungen — die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, daß in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer.

Eine unendliche, d. h. schrankenlose, sich selbst nicht enthaltende noch Maß gebende Causalität oder Bewirkungskraft, wie man sie in Gott voraussetzt, scheint sich gegenüber nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen. Was ein ganz und gar bloß (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, was zu seinem eignen Seyn gar nichts vermag, scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können. Um so weniger hätte man den

Begriff der Schöpfung zum voraus als ein dem menschlichen Begreifen absolut undurchdringliches Geheimniß ansehen sollen. Um so mehr mußte man versuchen, ob sich nicht eben in diesem Begriffe selbst die Mittel entdecken lassen, jenen Widerspruch (zwischen einer unendlichen Causalität des Schöpfers und der Freiheit des Geschöpfs) auf eine überzeugende Art zu beseitigen.

Man kann sich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorstellt (oder vielmehr nicht vorstellt, denn es läßt sich keine wirkliche Vorstellung damit verbinden), man kann sich die Schöpfung nicht aus Einer — unendlichen Causalität erklären. Eine eigentliche, nämlich auch den Stoff hervorbringende Schöpfung ist ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht zu denken, denn nicht dieselbe Ursache, welche den Stoff setzt, und die der Natur der Sache nach nur diesen setzen kann, kann auch die Form hervorbringen und wollen — womit schon zwei Momente in der Schöpfung, ein positives und ein negatives. Das Setzen des Stoffes haben wir uns nun allerdings als ein unbedingtes und eben darum unbeschränktes zu denken, indeß das Hervorbringen eines bestimmten Geschöpfs nicht denkbar ist ohne eine Beschränkung, also ohne eine relative Negation des Stoffs, also auch der ihn unbedingt setzenden Ursache. Eine Schöpfung, durch die etwas entsteht, was zuvor schlechterdings nicht war, läßt sich also ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht denken. Wir nun sind bereits auf anderem Wege zu der Einsicht gekommen, daß Gott in der Schöpfung selbst nothwendig Mehrere sey, zwar nicht mehrere Schöpfer (denn keine der Personen für sich kann etwas von dem Hervorbringenden Unabhängiges schaffen) und auch nicht mehrere Götter, aber doch nothwendig Mehrere. Indem er nämlich als der bloß an sich Seyende durch seinen bloßen Willen sich zum außer sich Seyenden macht, so macht er sich eben damit zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung. Er kann aber nicht als dieser der außer sich Seyende seyn, ohne eben damit auch Sich, in der andern Gestalt seines Wesens, wo er der für sich Seyende ist, aus diesem reinen Seyn, aber eben damit in Wirkung zu setzen. Als der aus seinem reinen Seyn gesetzte kann er nämlich nicht anders wirken als zu seiner Wieder-

herstellung in dieses reine Seyn, d. h. zur Ueberwindung des ihn von diesem reinen Seyn Ausschließenden. Nothwendig aber ist er ein anderer in diesem (in dem Ausschließenden), ein anderer in jenem, d. h. als der, der jenes Ausschließende wieder zu überwinden, nämlich in sein An-sich zurückzuführen sucht. Nun kann er aber dieses nicht wieder in sich zurückbringen, ohne eben dieses außer sich Seyende, insofern sich selbst nicht Besitzende, wieder sich zu geben, ohne eine Potenz an ihm hervorzubringen, und es dadurch in ein gegen sein außer-sich-Seyn Selbständiges zu verwandeln; es entsteht also hier Etwas, und wenn wir den Proceß als einen stufenmäßigen, successiven denken, so entsteht eine Folge von Erzeugnissen, zu denen sich jenes außer sich Seyende in der That nur noch als Stoff oder als Vor-Anfang verhält; das auf jeder Stufe Entstehende ist durch das, was es von der andern Ursache hat, selbständig gemacht — und also auch unabhängig gemacht gegen die erste — es hat etwas in sich, das es nicht von der ersten hat; hinwiederum aber müssen wir denken, daß es durch das, was es von der ersten (der vor-anfangenden Ursache) noch immer in sich hat, unabhängig von der zweiten ist. Es ist also nun weder mehr die eine noch die andere, es ist etwas völlig Neues und zuvor nicht Gewesenes entstanden, das zwischen beiden als ein wahrhaft Drittes zu stehen kommt, das keiner von beiden Ursachen allein oder ausschließlich angehört, zu keiner im Verhältniß einer absoluten Angehörigkeit steht. Denken Sie sich nun aber, daß in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der ersten aufgegangen, zum reinen An-sich wieder verzehrt sey, und daß ebenso die ganze Macht der zweiten Ursache — welche sich eben in diesem Verzehren (wieder Negiren) der ersten verwirklicht — verwirklicht sey, so ist das Gewordene, was Gott ursprünglich ist, es ist wahrhaft der gewordene Gott, es ist wie Gott, es ist also auch in der Freiheit wie Gott, denn es ist von keiner der beiden im Proceß wirkenden Ursachen einseitig abhängig, sondern ein Gleichgewicht zwischen beiden, ein zwischen beiden Schwebendes und frei Bewegliches. Es ist zwischen beiden, oder eigentlich, wenn wir die dritte Ursache, die causa finalis oder vollendende, die wir insofern bis jetzt aus dem Spiel lassen konnten, weil sie, wie früher gezeigt,

keine eigentlich wirkende, ſondern nur die das Ganze krönende und beſchließende iſt — wenn wir alſo dieſe hinzunehmen, ſo iſt jenes Gewordene des höchſten oder letzten Moments, in dem die Abſicht des ganzen Proceſſes erreicht iſt, das höchſte Erſchaffene iſt alſo zwiſchen den drei Urſachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum weil alle gleichen Theil an ihm haben, es iſt ein wahrhaft Viertes, zwiſchen den drei Urſachen Eingeſchloſſenes, von ihnen gemeinſchaftlich gleichſam Gehaltenes und Gehegtes — und eben dieſes höchſte Geſchöpf iſt der Menſch, der Menſch in ſeinem erſten Seyn verſteht ſich, wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, der Ur-Menſch, der darum auch in der älteſten Erzählung vorgeſtellt wird als in einen göttlich umhegten und umſchirmten Raum, in das Paradies, geſetzt. Die Erzählung nennt dieſen Raum einen Garten, aber das hebräiſche Wort bedeutet ebenſo wie das deutſche Garten jeden befriedeten, jeden umſchloſſenen Raum.

Nach dieſer Entwicklung begreift ſich vielleicht die Wichtigkeit, welche die Pythagoreer auf die Vierzahl legten, die ſie in dem bekannten keineswegs mit hinlänglichen Gründen als apokryphiſch erklärten Schwur den Brunnquell der ewig fließenden Natur nennen — denn die Tetraktys oder die Vierzahl iſt eben die Zahl des Geſchöpfs —, ganz entſchieden aber begreift ſich jenes ſchon früher[1] erwähnte Wort der Pythagoreer, das bei einem der Kirchenväter angeführt iſt, und unter ihren verſchiedenen Sprüchen als der herrlichſte glänzt: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφθαι τὸ πᾶν*, von dem Gott ſey wie einem Verwahrſam die Welt umſchloſſen, umhegt.

Indem aber der Menſch in dieſem Verhältniß frei wird von den drei Urſachen, zwiſchen welchen er ſich befindet — nicht als etwas Subſtantielles (denn alles Subſtantielle iſt nur in den Potenzen oder den Urſachen[2]), ſondern als etwas Ueberſubſtantielles, als actus purus, d. h. er iſt als Weſen geſetzter Actus, der Actus des Seyns

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 157. D. H.

[2] Das Letzte der Schöpfung iſt das, worin ſich die Differenz der Urſachen völlig verzehrt, indeß ihr Effekt beſteht. Dieſer Effekt kann nichts Subſtantielles ſeyn, denn alles Subſtantielle iſt in den drei Urſachen.

ſelbſt (das in den Potenzen iſt) als Weſen geſetzt, und eben dadurch Gott gleich; er iſt ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterſchied des Gewordenſeyns. Aber dieſen Unterſchied empfindet er unmittelbar nicht. Denn eben weil er von den drei Urſachen frei iſt, ſo empfindet er ſie nicht als Bedingungen, Vorausſetzungen ſeines Seyns, ſondern, wie Gott die Geſtalten ſeines Seyns nur als posterius, nicht als prius von ſich ſelbſt ſieht, ebenſo hat der Menſch eigentlich nur ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, die drei Urſachen aber wird er erſt nachher gewahr, indem er ſie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden oder ſich ſelbſt zu gebenden Seyns ſieht. Hier findet er ſich zu ihnen in demſelben freien Verhältniß, in welchem Gott gegen die ihm ſich darſtellenden Potenzen iſt, nur mit dem — großen und weſentlichen, aber von ihm erſt durch die Erfahrung zu erkennenden — Unterſchied, daß Gott ſeiner Natur nach das prius der Potenzen iſt, der Menſch aber nur inſofern Herr der drei Urſachen iſt, als er die Einheit, in der ſie in ihm geſetzt ſind, bewahrt und nicht aufhebt[1]. Indem er frei iſt von den drei Urſachen in ihrer Differenz, und inſofern über ſie geſtellt iſt, beſteht ſeine Freiheit eben darin, daß er ſich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden kann. Allein da er ſich ebenſo Herrn der Potenzen glaubt, wie es Gott war, ſo iſt es natürlich, daß er ſich gegen die Potenzen wendet, um ſelbſt als Gott zu ſeyn. Er ſtellt ſich vor, über die Potenzen noch ebenſo Herr zu ſeyn in der Zertrennung, wie er es in der Einheit iſt. Aber eben darin beſteht die große, wiewohl faſt unvermeidliche Täuſchung. Er möchte eben das thun, was Gott gethan hat, nämlich die Potenzen auseinanderthun, in Spannung ſetzen, um mit ihnen als Herr und als Schöpfer zu walten oder zu wirken. Aber eben dieß iſt ihm nicht gegeben. Er hat über ſie Macht nur, wenn er ſich nicht bewegt (keine aktuelle, ſondern nur eine magiſche Macht). Daher eben mit dem Verſuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit ſeines Seyns), ſondern als Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung

[1] Man vergleiche hier die parallele Entwicklung in der rationalen Philoſophie. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 417 ff. D. H.

des Gottſeyns) zu ſeyn, geht er der Herrlichkeit Gottes verluſtig, die allerdings in ihm war, wie denn der Apoſtel Paulus (Röm. 3, 23) wörtlich den Fall des Menſchen als ein ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ beſchreibt, als ein beraubt, verluſtig Seyn — nicht wie es in der gewöhnlichen Ueberſetzung heißt, des Ruhms, den er vor Gott haben ſollte, ſondern — der Herrlichkeit Gottes (der Herrſchaft über die Potenzen). Der Verſuch, mit den Potenzen gleich Gott zu wirken, ſchlägt vielmehr dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen geſetzt war, unter das äußere Regiment eben dieſer Potenzen fällt (dieß wird in der älteſten Erzählung ſo ausgedrückt, daß er aus dem Ort der Seligkeit aus- und ins weite, unumſchloſſene Feld getrieben wird). Anſtatt ſich der Potenzen zu bemächtigen, die ihm in der Einheit unfühlbar waren, deren Gegenſatz und Widerſpruch er nicht empfand, bemächtigen ſich nun dieſe vielmehr des Menſchen und ſeines Bewußtſeyns; jetzt erſt werden ſie ihm fühlbar, für ihn — und für ihn zuerſt — iſt der Gegenſatz der Potenzen ein Unterſchied von Gut und Bös, daher der Elohim der moſaiſchen Erzählung ſagt: Adam weiß, was gut und bös iſt. Er glaubte, jenes Princips, das die Urſache aller Spannung und Gegenſtand der Ueberwindung in der Schöpfung iſt, und in ihm (dem Menſchen) völlig umgekehrt war, er glaubte, dieſes Princips, das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung, indem er es wieder entzündete, zur Wirkung erhob, er glaubte, des wieder wirkend gewordenen ebenſo mächtig zu bleiben, als er deſſelben in der Potenz, zu der es wiedergebracht worden, mächtig war; er dachte, ſeiner in der Hinauswendung ebenſo Meiſter zu bleiben, wie Gott in der universio ſeiner Meiſter bleibt, und meinte, mit Hülfe dieſes Princips wirklich ein ewiges, d. h. immerwährendes und unauflösliches, Leben, wie Gott, zu gewinnen. Er dachte, wie es in der Erzählung der Geneſis heißt, ſeine Hand auch nach dem Baum des Lebens auszuſtrecken, von der Frucht deſſelben zu eſſen, und ewiglich zu leben, d. h. er dachte mit jenem Princip eine ewige, unauflösliche, immerwährende Bewegung, wie Gott, anzufangen. Aber jenes Princip iſt Grund, Baſis des menſchlichen Bewußtſeyns, d. h. dem menſchlichen

Bewußtſeyn unterthan nur, ſofern es in ſeinem An-ſich bleibt. Tritt es aber aus dieſem heraus, ſo iſt es eine das menſchliche Bewußtſeyn transſcendirende, überſchreitende, es gleichſam zerſprengende und zerſtörende Gewalt, ein Princip, dem nun vielmehr das Bewußtſeyn unterworfen wird. Er dachte, es in ſeiner Gewalt zu behalten. Statt deſſen ſetzt er es außer aller Gewalt und macht es vielmehr — ſoweit als es von ihm wieder erregt iſt — abſolut, macht es zu einem Selbſtlebenden. Als ein vom Menſchen erregtes iſt es nicht mehr ein göttlich-geſetztes, und alſo in einem ganz anderen Sinn außergöttliches, ſowie noch in einem ganz anderen Sinn das nicht ſeyn Sollende als zuvor in der Schöpfung[1].

Dieſes Princip in ſeiner Abſolutheit iſt aber eigentlich das Creaturwidrige. Denn zur Creatur läßt ſich alles nur an, inwiefern jenes Princip überwunden, ab actu ad potentiam, von dem außer-ſich-Seyn in das an-ſich-Seyn zurückgebracht wird. Insbeſondere iſt aber nur dieſes, durch den Menſchen geſetzte Princip der Feind des Menſchen und des menſchlichen Bewußtſeyns, weil es eben in dieſem unterzugehen beſtimmt iſt. Es iſt ſeiner Natur nach das Zerſtörende alles Creatürlichen, alſo auch des Menſchlichen, das eigentliche Princip des Todes, der alſo durch den Menſchen in die Welt gekommen iſt, und in Anſehung des Menſchen Princip des äußeren wie des inneren oder geiſtigen Todes. Hat nun auch die Vorſehung, wie wir ſchon allein aus der — wenn auch unvollkommenen — Fortdauer des menſchlichen Bewußtſeyns (denn in wie vielen Menſchen iſt das Bewußtſeyn ein wahrhaft menſchliches?), hat, wie wir ſchon aus dieſer Fortdauer eines menſchlichen Bewußtſeyns zum voraus ſchließen können, die Vorſehung dem Fortſchreiten des inneren Todes, das nicht anders als mit einer gänzlichen Zerſtörung des menſchlichen Bewußtſeyns endigen konnte, geſteuert, ſo hat ſie doch dem äußeren Tode nicht gewehrt, ſondern dieſer iſt, wie der Apoſtel ſagt, der letzte Feind, der aufgehoben wird, der nur durch einen neuen, Leben und unvergängliches Weſen wiederbringenden — durch Momente, die wir erſt in der Folge kennen lernen ſollen — fortſchreitenden Proceß beſiegt werden kann.

[1] Man vergl. zu dem letzten Abſchnitt auch Philoſ. der Myth., S. 164. D. H.

Jenes Princip des außer-sich-Seyns war eben das zum absoluten in-sich-Seyn Bestimmte. In dieses ganz in sich oder zu sich gebrachte Princip sollte als höchstes Bewußtseyn alles eingehen. Dieses ewige Bewußtseyn, in das alles geführt, alles Vergangene als Moment eingehen und dadurch selbst zu einem ewigen Bestand kommen sollte, den es eben nur haben kann als Moment, nicht aber für sich, dieses ewige Bewußtseyn wurde zerrissen, indem jenes Princip, das der Grund desselben seyn sollte, aus ihm wieder hervortrat; von dieser Zerreißung des Bewußtseyns schreibt sich diese äußere, zerrissene Welt her, die nämlich in keinem in ihr selbst liegenden oder enthaltenen Bewußtseyn einen inneren Einheitspunkt hat, und die, nachdem jene Innerlichkeit verfehlt worden, in die sie gelangen sollte, nun ganz und völlig einer absoluten Aeußerlichkeit hingegeben ist, in der das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und daher nur zufällig und sinnlos erscheint. Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch — nicht ein Mensch, sondern der Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt — von dieser, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) der Mensch ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt seine Welt nennen. Indem er, sich an die Stelle von Gott setzend, jenes Princip wieder erweckte, hat er die Welt außer Gott gesetzt, also zwar die Welt eigentlich an sich gerissen, aber diese Welt, die er an sich gerissen, ist die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene, die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt.

Durch jene Katastrophe, die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführte, sind wir von den früheren Ereignissen, sind von unserer eignen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung, welche eigentlich die Geschichte unserer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen worden,

den allerdings kein Sterblicher aufzuheben, wie jene alte Inschrift sagt, hinwegzuziehen vermag. Aber durch eben diesen Umsturz ist auch vermittelt worden, daß jener allgemeine Proceß nun ganz auf den Menschen eingeschränkt erscheint, der Mensch der Mittelpunkt geworden, um den sich alle göttlichen Kräfte bewegen, und daß dasselbe — dieselbe göttliche Geschichte, die zuvor in dem weiten Raum des allgemeinen Seyns vorging, nun in dem engen Raum des menschlichen Bewußtseyns vorgeht.

Bemerken Sie nun übrigens: Bis hieher, bis zu dieser That des Menschen ist überall kein außergöttliches Seyn (im Sinne von extra), alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen. Man könnte uns einwenden, wir selbst haben die Schöpfung ein Herausgehen Gottes aus sich genannt. Dieß ist relativ auf das Seyn gesagt, in welchem Gott nothwendig ist, d. h. ohne sein Zuthun. Aber eben weil er es ist, der aus sich herausgeht in der Schöpfung, also das außer dem ewigen Seyn (dem Seyn im Begriffe) Seyende nur selbst wieder — der wirkend gewordene — Gott ist, so ist hier nichts Außergöttliches. Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, die nachher gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Dagegen können wir diese Welt, in der wir uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, daß sie uns als eine außergöttliche begreiflich werde. Dieß fordert das Gefühl unserer Freiheit, welches sich nur in einem freien Verhältniß zu Gott befriedigt, ein Verhältniß, das in jener Umschließung, wie sie vorhin dargestellt worden, nicht seyn könnte, — das Gefühl unserer Freiheit nicht bloß gegen Gott, sondern auch unserer Freiheit von dieser Welt, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müßten, wohl oder übel, in der Welt und von der Welt bleiben, in welcher wir sind,

wenn es keine andere, keine göttliche außer ihr gäbe, der wir zuſtreben, an der wir Theil nehmen können. — Es kann der wiſſenſchaftlichen Philoſophie, welcher man ſo oft vorgeworfen, daß ſie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen, daß auch die Philoſophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieſer Welt behauptet, doch von Gott aus nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Seyn nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich urſprünglich von ihm ſelbſt hervorgebrachte Urſache erklären kann. Dagegen wird wohl ſchwerlich eine Philoſophie ſich wieder entſchließen, dem Abſoluten ſelbſt zuzumuthen, daß es ſich in dieſe ſchlechte Form des begriffloſen Außer- und Nebeneinanderſeyns geworfen, eine Annahme, durch welche übrigens der dieſer Philoſophie zugleich gemachte Vorwurf, daß ſie die Immanenz der Dinge in Gott behaupte, eigentlich widerlegt iſt, denn dieſe ſchlechte Form des Außer- und Nebeneinanderſeyns iſt doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt.

Siebenzehnte Vorleſung.

In dem zuletzt Vorgetragenen iſt 1) die Bedeutung des Menſchen in der Schöpfung erklärt worden, 2) auf welche Weiſe es in der Macht des Menſchen ſtand, in dem Moment, wo alles in die letzte Einheit eingehen ſollte, in der der Schöpfer ſelbſt gleichſam ruhen ſollte von ſeiner Arbeit, eine neue Spannung hervorzurufen, ſich ſelbſt zum Anfang eines neuen Proceſſes zu machen. Ein Drittes iſt: zu fragen, welche Veränderungen im Verhältniß der Potenzen unter ſich ſowohl als in ihrem Verhältniß zu Gott durch jenes von uns angenommene Ereigniß geſetzt werden. — Um dieſe Frage in genauem Zuſammenhang mit der letzten Entwicklung zu beantworten, will ich die Hauptpunkte kurz wiederholen.

Wenn Sie alſo noch einmal die drei Potenzen in ihrer Entgegenſetzung (im Proceß der Schöpfung) ſich denken wollen, wo in jeder Gott ein anderer und alſo nicht als Gott iſt (denn als Gott kann er nur Einer ſeyn; inwiefern er alſo in jeder der drei Potenzen ein anderer iſt, inſofern iſt er in keiner derſelben als Gott, ſondern außer ſeiner Gottheit) — wenn Sie alſo die Potenzen in dieſem Verhältniß ſich noch einmal denken wollen, und wenn Sie die erſte Potenz in ihrer Hineinwendung oder in ihrem An-ſich A nennen, in ihrer Hinauswendung oder in ihrem außer-ſich-Seyn B, ſo wird das Streben der zweiten Potenz (die ganz eben das iſt, was ich auch die zweite Urſache genannt habe) — das Streben oder vielmehr das Wirken von

A^3 (wie wir dieſes Princip früher ſchon bezeichnet haben) wird dahin gehen, das außer ſich Seyende, alſo B, wieder in das An-ſich zurückzubringen, oder, da dieß nicht ohne Widerſtand geſchieht (denn B wird nur ſo überwunden, wie ein Wille überwunden wird), ſo wird das Wirken der zweiten Potenz dahin gehen, an B A hervorzubringen, ſo daß es immer A = B iſt, zwiſchen A und B in der Mitte iſt. Soweit nun an B A hervorgebracht iſt, ſoweit, oder dieſem Theile nach, iſt B nicht mehr bloß B, ſondern A, dem B zu Grunde liegt (denn das Ueberwundene iſt immer das zu Grunde Liegende), es iſt ebenſowenig auch bloßes reines A, wie es urſprünglich war, ſondern es iſt aus B in A zurückgebrachtes A, d. h. es iſt A, dem B noch immer, obgleich überwunden, zu Grunde liegt; denn die erſte Urſache hört nicht auf zu wirken und ſetzt es unveränderlich und immer noch = B. Dieſer Theil von B alſo, an dem A hervorgebracht iſt, iſt durch dieſes an ihm hervorgebrachte A ſelbſtändig gegen und unabhängig von B, es gehört nicht mehr bloß oder ausſchließlich B an, denn es iſt nicht mehr bloß B, es iſt B zwar, aber an dem A hervorgebracht iſt, dadurch unterſcheidet es ſich — dadurch iſt es ein anderes von dem reinen B, der erſten Urſache, es iſt durch das an ihm hervorgebrachte A ein von dieſem reinen B gleichſam Abgeſetztes. So aber iſt es auch umgekehrt durch das in ihm immer noch geſetzte, wenn auch verwandelte B unabhängig von A^2. Denken Sie ſich nun, daß, um ſo zu reden, ein immer größeres Stück von B durch dieſen Umwandlungsproceß aufgezehrt werde, ſo wird in dem letzten Gewordenen das ganze B aufgegangen, und ebenſo das ganze A immanent, einwohnend ſeyn, die Wirkung der beiden Potenzen an ihm iſt vollbracht, ſie ruhen in ihm; und dieſes Letzte iſt nun nicht das einfache A, ſondern es iſt das = A geſetzte B, alſo A, dem B zu Grunde liegt; dadurch aber, daß es B in ſich oder zur Grundlage hat, dadurch iſt es frei, d. h. einer freien Bewegung fähig gegen A^2 (die zweite Potenz), und dadurch, daß es A iſt, iſt es frei und einer unabhängigen Bewegung fähig gegen B, es iſt alſo als ein von beiden Unabhängiges, ohne ſubſtantiell weder das eine noch das andere zu ſeyn, ein wahrhaft Drittes zwiſchen beiden,

und inwiefern Sie nun denken, daß es als völlig in A umgewandeltes B auch die dritte Potenz anzieht, so ist es insofern Herr der drei Potenzen, als es ihre Einheit ist, als sie ihre Differenz, und damit ihre Selbständigkeit in ihm verloren haben, ganz in ihm, dem gemeinschaftlich Hervorgebrachten, aufgegangen sind. Es ist frei von den Potenzen wie Gott, und in demselben Verhältniß zu ihnen wie Gott. Wie Gott nichts Substantielles ist, sondern eben den Potenzen gegenüber sich zum Uebersubstantiellen erhebt, nur noch Geist und Leben ist, so ist der Mensch (seinem Wesen nach) nichts Substantielles, sondern wesentlich ein Leben, und wenn es von Gott heißt: unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will, so gilt eben dieß von dem ursprünglichen Menschen. Denn Himmel ist Freiheit, das völlige Gleichgewicht der Potenzen. Der Mensch ist im Himmel, weil er zwischen den Potenzen in der Mitte, in der Freiheit ist. Aber weil frei von ihnen, kann er sie auch wieder hervorrufen und in Spannung setzen, in der Meinung, sie auch dann noch zu beherrschen. Aber eben dieß begibt sich anders. Denn er ist zwar Gott gleich, inwiefern er sich nicht bewegt, inwiefern er sichs nicht anzieht, in der Selbstunannehmlichkeit, um jenen veralteten, aber übrigens treffenden Ausdruck auch hier zu gebrauchen, aber nicht um als Gott zu seyn (es ist bemerkenswerth, wie die Schlange, welcher die ersten Menschen im Paradies verleitet, ihnen sagt: Gott weiß, welches Tages ihr von der Frucht esset, werden eure Augen aufgethan, und werdet seyn wie Gott, als Gott. Dieses als-Gott-seyn-Wollen ist eben der Anlaß zum Umsturz). Insofern war also freilich die Freiheit des Menschen eine bedingte, die er nur hat für diese Stelle (in der Mitte zwischen den Potenzen), der er aber verlustig wird, sobald er diesen Ort verläßt. Aus diesem Grunde war demnach an den Menschen gefordert, es war ihm geboten, die Einheit zu bewahren. Er hatte also ein Gesetz, das Gott nicht hatte. Dieser konnte die Potenzen in Spannung setzen, ihm war es durch seine Natur nicht verwehrt, denn Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er ist Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen, ebensowohl als er Herr der Potenzen in

der bloßen Möglichkeit iſt. Bei dem Menſchen aber verhält ſich dieß anders. Der Menſch iſt das, was B (den Grund der Schöpfung) beſitzt, aber weil er es nur durch die Schöpfung, und demnach als Geſchöpf beſitzt, ſo beſitzt er es nur als Möglichkeit, nicht um es wirklich zu machen, denn da würde er aufhören es zu beſitzen, Herr davon zu ſeyn. Gleichwohl kann dieſe Möglichkeit ſich ihm wieder darſtellen als Potenz, als Möglichkeit eines anderen Seyns; ja das Geſetz ſelbſt, das ihm ſagt, daß er dieſes B nicht wieder bewegen ſoll (nach dem Midrasch Koheleth ſagt Gott zu dem eben erſchaffenen Menſchen: Hüte dich, daß du meine Welt bewegeſt, ſie erſchütterſt; denn ſo du ſie bewegeſt, wird niemand (d. h. kein Menſch) ſie wieder herſtellen können, ſondern den Heiligen ſelbſt (unſtreitig den Meſſias) wirſt du in den Tod ziehen) — aber eben das Geſetz ſelbſt, das ihm ſagt, daß er den Grund der Schöpfung nicht wieder bewege, offenbart ihm die Möglichkeit, das B wieder in Wirkung zu ſetzen; inſofern iſt mit der Erkenntniß der Möglichkeit, dieſes ihm zur Bewahrung übergebene B auf eigne Gefahr wieder in Wirkung zu ſetzen — mit der Erkenntniß dieſer Möglichkeit iſt ihm zugleich die Erkenntniß von Gut und Bös gegeben, und damit der Reiz die Aktivirung wirklich zu verſuchen.

Der Menſch war Herr der Potenzen, um ſie mit freiem Willen, inſofern durch eigne That unauflöslich — für Gott ſelbſt unauflöslich — zu machen. Weil dieſe unauflösliche Einheit ſein eignes Werk ſeyn ſollte, darum wurde ihm gezeigt, daß er auch das Gegentheil thun könne, das Geſetz ſelbſt wurde ſo Anlaß zur Uebertretung.

Die Schöpfung ging dahin, das B als Möglichkeit zu ſetzen — ſo weit war die Abſicht der Schöpfung erreicht —, aber eben weil der Menſch das als Möglichkeit geſetzte B als Möglichkeit hat, alſo es auch wieder oder aufs neue als B ſetzen kann, ſo iſt die Abſicht nur ſo weit erreicht, als es in den Willen des Menſchen geſtellt iſt, daß die göttlich gewollte Einheit ſey oder nicht ſey; auch im letzten Moment der Schöpfung können wir alſo nicht von ihr ſprechen als einer, die entſchieden iſt, ſondern die iſt und nicht iſt — iſt, nämlich

wenn sie durch den Willen, in welchen B gestellt ist, auf immer bestätigt und unauflöslich gemacht wird, *nicht* ist, nämlich nicht so ist, daß sie nicht durch eben diesen Willen aufgehoben werden könnte [1]. Mit Einem Wort: im letzten Moment ist die Einheit nur als dem Willen des Menschen vorgehaltene — Möglichkeit gesetzt, die erst zur entschiedenen Wirklichkeit würde, wenn der Mensch sie wollte. Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfs so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werks von dem freien Willen des Geschöpfs abhängig machte.

Die Schöpfung war vollendet, aber sie war auf einen beweglichen Grund — auf ein seiner selbst mächtiges Wesen — gestellt. Das letzte Erzeugniß war ein absolut Bewegliches, das sofort wieder umschlagen konnte, ja gewissermaßen unvermeidlich umschlagen mußte. Und wenn wir alle bis hieher durchlaufenen Momente übersehen, müssen wir sagen: Gott selbst dringt gleichsam unaufhaltsam auf diese Welt hin, durch die er erst alles Seyn vollends von sich weg hat, in der er eine von *sich* freie Welt, eine wahrhaft *außer* Ihm seyende Schöpfung hat. Alle bis hieher durchlaufenen Momente sind also reale, wirkliche Momente, aber insofern doch bloße Momente des Gedankens, als in ihnen kein Verweilen ist, kein Aufenthalt, bis *diese* Welt geboren ist, die Welt, in der wir uns wirklich befinden [2].

[1] Man vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 141 u. S. 155. D. H.

[2] Hieraus wird einer meiner Herren Zuhörer, der mir schriftlich seine Bedenken mitgetheilt hat, ersehen, daß es nicht so ist, wie er voraussetzt: „daß die Welt nämlich einst (er setzt nicht hinzu, vor wie viel Jahrhunderten oder Jahrtausenden), daß sie einst dem göttlichen Willen gemäß als unzerbrochene Einheit bestanden *habe* (da müßte man denn auch fragen, *wie lange* sie so bestanden habe), daß sie aber hinterher (der Himmel weiß, nach wie langer Zeit) durch den menschlichen Willen zerbrochen worden". Daß es nun sich so verhalten, dieß kann man, wie der Herr Verfasser mit Recht bemerkt, weder a priori noch a posteriori wissen, denn es *hat* sich nicht so verhalten. — Ein weiteres Bedenken, das der Herr Verfasser gegen mich geäußert, ist dieß: wenn er auch zugebe, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit sey, so sehe er wenigstens nicht ein, wie man a priori oder a posteriori wissen könne, daß diese Einheit *vom Menschen* zerbrochen worden. Ich kann mir dieß nur so erklären: Wenn er zugibt, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit ist, so muß er auch eine *Ursache* dieser Zerbrechung annehmen. Diese Ursache kann nicht *Gott* seyn, denn es ist unmöglich,

Von dem Faktum selbst nun, oder davon, daß dieser Uebergang geschehen, haben wir vorerst bloß hypothetisch gesprochen. Aber beweisen — a priori nämlich — läßt es sich überhaupt nicht. Es ist Thatsache, ja die Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat. Eine bloß mechanisch, mittelst eines einfürallemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortschreitende Philosophie weiß allerdings nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird. Jener Uebergang, durch den der Mensch Anlaß einer neuen Bewegung wurde, läßt sich wohl erklären. Man kann wohl sagen, er war natürlich, vermöge des bloß natürlichen Willens mußte er gleichsam geschehen, es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er nicht geschah. Aber schon der Sprachgebrauch erkennt in diesem Ausdruck keine eigentliche Nothwendigkeit. Auf die Frage: wozu diese wiederholten Hemmungen, dieses wieder-von-vorn-Anfangen? kann man wohl auch antworten, und soweit diesen zweiten Anfang, zu dem der Mensch sich gemacht hat, wohl begreifen. Man kann sagen, und der Erfolg wird es bestätigen, dieß mußte geschehen, damit alles immer näher eingeschränkt werde, eine immer größere Begreiflichkeit entstehe,

daß derselbe die Einheit erst hervorbringe und dann sie wieder zerbreche. Dieß wäre so widersinnig, daß er es gewiß selbst nicht annimmt. Nun gibt es aber in diesem Momente am Ende der Schöpfung außer Gott nur noch Eine freie Ursache (eine freie Ursache muß es seyn, von der die Einheit zerbrochen wird) — den ursprünglichen Menschen. Also, wenn nicht Gott, konnte zufolge eines ganz richtigen Schlusses nur der Mensch der Zerbrecher der Einheit seyn. Wenn also mein Herr Zuhörer versichert, eben dieß lasse sich weder a priori noch a posteriori wissen, so muß er eine dritte Ursache außer Gott und außer dem Menschen wissen, von der die Einheit gebrochen worden. Diese wäre vielleicht nach seiner Meinung — Lucifer, das Haupt der abgefallenen Geister. Dieß wäre denn allerdings eine Meinung, die ich ihm einstweilen lassen müßte, bis endlich uns etwa die Folge der Entwicklung auch auf diese Meinung einiger älteren Theologen führte, welche die übrigens schon in aller äußerlichen Pracht und Herrlichkeit dastehende Welt durch den Fall Lucifers in Verderben und Zerrüttung gerathen lassen. Bis jetzt ist kein Grund, an eine solche Meinung auch nur zu denken.

und zuletzt alles wie auf Einen Punkt vorgehe. Erklären also, wie gesagt, kann man jene Thatsache. Aber beweisen, anders wenigstens als a posteriori, läßt sich die angenommene Katastrophe nicht. Zeugniß derselben ist allerdings der Anblick der Natur. In ihr selbst nämlich fehlt es ihr an einem Einheitspunkt; denn das menschliche Bewußtseyn, wie es jetzt ist, ist, wie Aristoteles mit Recht behauptet, in Bezug auf die Natur selbst tabula rasa, unerfüllte, leere Form, ohne eigentlichen Inhalt, oder, wie sich die Schrift populärer ausdrückt: Wir sind von gestern und wissen nichts. Aber in falschen und verkehrten, wie in ächten und wahren Bestrebungen des menschlichen Geistes kündigt sich noch immer der Trieb zur Wiederherstellung jenes Bewußtseyns, und damit zugleich dieses selbst als ein noch immer an den Menschen gefordertes an. — Es sey mir vergönnt, über jene falschen Bestrebungen noch etwas zu sagen.

Goethe, in seiner Farbenlehre, stellt den drei Ideen, Gott, Tugend und Unsterblichkeit, welche man die höchsten Forderungen der Vernunft genannt habe, drei ihnen, wie er sagt, offenbar entsprechende Forderungen der höheren Sinnlichkeit entgegen, nämlich Gold, Gesundheit und langes Leben. Das Gold sey gleichsam der Gott der Erde, so allmächtig auf ihr, wie wir uns Gott im Weltall denken. Gesundheit entspreche der Tugend oder Tüchtigkeit, und das lange Leben trete an die Stelle der Unsterblichkeit. Wenn es nun edel sey, jene drei hohen Ideen in sich zu erregen und für die Ewigkeit auszubilden, so wäre es doch auch gar zu wünschenswerth, sich ihrer irdischen Repräsentanten für die Zeit zu bemächtigen. Ja, diese Wünsche müßten leidenschaftlich in der menschlichen Natur gleichsam wüthen, und können nur durch die höchste Bildung ins Gleichgewicht gebracht werden. Goethe äußert sich auf diese Weise bei der Gelegenheit, wo er von der Alchemie spricht. Ohne die übrigens geistreiche Zusammenstellung zwischen den drei Vernunftideen und den drei Forderungen der höheren Sinnlichkeit (an der wohl der Gleichlaut zwischen Gott und Gold einigen Theil haben möchte, und an der die Dreiheit insofern bezweifelt werden könnte, als eine dauerhafte Gesundheit schon von selbst ein langes Leben

in ſich ſchließt), ohne alſo gerade dieſe Vergleichung zu adoptiren, muß man doch ſagen, daß jener Aberglaube in der That nur das Corrumpirte einer höheren Idee iſt. Der Artikel jenes weitverzweigten und in der Menſchheit, wie es ſcheint, unvertilgbaren Aberglaubens ſind drei, nämlich folgende: 1) daß der Menſch in gewiſſen Fällen oder unter gewiſſen Bedingungen eines unmittelbaren Einfluſſes auf die Natur durch ſeinen bloßen Willen, ohne körperliche Mittel, fähig ſey — Glaube an Magie ſo alt, wie es ſcheint, als die Menſchheit ſelbſt —; 2) daß dem Menſchen, ebenfalls unter gewiſſen Bedingungen, doch vorzüglich inwiefern er ſelbſt ein wiedergeborner iſt und die urſprüngliche göttliche Natur in ſich wieder befreit hat, die Mittel gegeben ſeyen, auch das Reich der Natur vom Fluche zu erlöſen, das in ihr verborgene oder untergegangene Geheimniß wieder herauszukehren, und durch eine wahre Wiedergeburt in ihr ſelbſt ein himmliſches, befreiendes Weſen hervorzubringen, das auch die verfinſterſte Materie wieder verklären, veredeln und ſo partiell in der Natur gleichſam das goldene Zeitalter wiederherzuſtellen vermöge — Glaube an mögliche Verwandlung beſonders der unſcheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, durch eine Art von organiſcher Metamorphoſe oder einen wahren Zeugungsproceß, zu dem ſich jene aus der Natur ſelbſt gezogene himmliſche Tinktur als das Sperma verhalte —; 3) Glaube an die Möglichkeit, daß durch eben dieſe Tinktur auch der Körper immer wieder verjüngt, vor Krankheiten bewahrt und eines unbeſtimmbar hohen Alters fähig gemacht werde. Dieſe drei Artikel eines Aberglaubens, der neben einigen ſtarken eine Menge ſchwacher Geiſter verführt hat, ſind allerdings nur die débris, die Trümmer, oder, wenn man will, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen urſprünglichen Bewußtſeyns, deſſen ſich auf ſolchen Wegen wieder zu verſichern, umſonſt verſucht wurde. Das erſte Verhältniß des Menſchen zu der Natur war in der That ein magiſches. Das Wort Magie bedeutet nichts anderes als das Wort Macht; potentia, ja es iſt (zufolge der bekannten Verwandtſchaft der perſiſchen Sprache mit den germaniſchen Sprachen) nur Ein Wort; die lauterſte Macht aber iſt der Wille, und was ein

Mensch durch sein bloßes stilles Wollen ohne äußere Bewegung, ja vielmehr durch Nichtbewegung, wirkt, das hat er magisch zu wirken gedacht. Nun war der Mensch eigentlich bestimmt, nicht sich zu bewegen, und durch sein bloßes, d. h. bewegungsloses, innestehendes Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Davon also, von diesem ursprünglichen allerdings magischen Verhältniß des Menschen zur Natur schreibt sich der erste Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. — Nachdem der Natur durch den Menschen, der anstatt als leitende Verbindung vielmehr als isolirtes Medium sich zwischen sie und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist und sie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, so war sie genöthigt, sich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu constituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen sollte, so mußte nun jedes in seiner Selbstheit, in einem starren für-sich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu seyn, wodurch es eben, wie der Apostel sich ausdrückt [1], der Eitelkeit unterworfen wurde; denn eitel, d. h. leer, inhaltslos ist alles Einzelne, inwiefern es für sich seyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrschende Princip des Naturlebens ist, bemächtigte sich der Natur und wendete sich nun zuerst gegen den Menschen selbst, dem sie gleichsam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden sollte) und als überflüssig betrachtet, und darum schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitet. Wenn indeß in der Natur selbst ein Sehnen nach dem vollkommeneren Zustand ist, ein ängstliches Harren, wie der Apostel sagt, nach der Befreiung von dem Dienst des vergänglichen Wesens, und da sie gleichsam ein beständiger Vorwurf für den Menschen ist, da in diesem selbst das nie ganz ausgelöschte Gefühl ist, daß er seiner Bestimmung nach der Naturheiland seyn sollte, und da er selbst zur Wiedergeburt aufgefordert ist, so ist es begreiflich, daß er auch eine partielle Wiedergeburt der Natur für möglich hält, ein Glaube, der der Alchemie zu Grunde liegt, und mit dem alsdann die dritte Hoffnung

[1] Röm. 8.

ſich verband, durch Entfernung des Zufälligen und Unweſentlichen der Naturdinge, namentlich durch künſtliche Bewirkung einer Art von Verweſung der Metalle, aus welcher die reine Lichtgeſtalt hervortreten ſollte, auch zugleich einen Vortheil für ſich ſelbſt, ein Mittel der Unſterblichkeit, oder doch einer unbeſtimmten Lebensverlängerung zu finden. Auf dieſe Weiſe alſo zeugen ſelbſt dieſe verkehrten Beſtrebungen von der Thatſache eines urſprünglichen Seyns, das verändert worden, eines urſprünglich anderen Verhältniſſes des Menſchen zu der Natur. Ein an ſich wahres Grundgefühl wurde zu einem trügeriſchen und verderblichen Spiel mißbraucht. Bekanntlich wurde jenes Grundweſen der Natur der Stein der Weiſen genannt; auch der Alchemiſt nennt ſich einen Philosophus, ja Philosophus κατ' ἐξοχήν, Philosophus per ignem. Allerdings hat auch die Philoſophie zu ihrem höchſten Zweck, jenes zerriſſene Bewußtſeyn wiederherzuſtellen. Aber der wahre Philoſoph beſcheidet ſich, daß jenes Bewußtſeyn ſelbſt nur ideal, für den Begriff wiederherzuſtellen iſt; auch er ſtrebt dahin, die ſich gegenſeitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erſcheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geſchehen kann, indem er ſie zunächſt als Momente des menſchlichen Bewußtſeyns begreift (wie der frühere transſcendentale Idealismus in der Natur nur eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns erkannte). Dieſe Anſicht, die meinem Syſtem des Idealismus zu Grunde liegt, in welcher die Methode bereits erfunden iſt, die ſpäter in größerem Umfang angewendet wurde, war darum keineswegs falſch, weil ſie nicht die letzte, die abſolut höchſte war[1]. Das menſchliche Bewußtſeyn war eben auch nach der urſprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Beſtand, d. h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden ſollte, alſo noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbſtbewußtſeyn des Menſchen. Die wahrſcheinlichſte Herleitung des Worts σοφός, σοφία bleibt noch immer von dem Wort σόος, ganz, heil, unverſehrt. Die wahre Philoſophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtſeyn in ſeiner Ganzheit, Integrität wiederherſtellen. Der Philoſoph, der ſeinen

[1] Vergl. hierzu die Aeußerung über dieſes Syſtem im Kritiſchen Journal Band 1, S. 35. D. H.

Beruf erkennt, iſt der Arzt, der die tiefen Wunden des menſchlichen Bewußtſeyns wieder verbindet und mit ſanfter, langſamer Hand zu heilen ſucht. Dieß iſt freilich ein langwieriger Proceß, und etwas, das nicht leicht durch einen Vortrag bewerkſtelligt werden kann. Die Wiederherſtellung iſt um ſo ſchwieriger, da die meiſten gar nicht geheilt ſeyn wollen und, wie unglückliche Kranke, ſchon ein ungeberdiges Geſchrei erheben, wenn man ſich ihren Wunden nur nähert; in dieſem ungeberdigen Geſchrei beſteht großentheils, was man als ſogenannte Polemik gegen tiefere Philoſophie von dem Vulgus bloß nomineller Philoſophen ſowie der offenbaren und ſelbſterklärten Nichtphiloſophen zu vernehmen bekommt.

Die Thatſache alſo jener neuen Umkehrung des wahren Verhältniſſes, die mit dem Menſchen geſetzt war, oder daß mit dem Menſchen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als urſprünglich beabſichtet war, dieſe iſt hinlänglich bezeugt, ſo ſehr, daß die Philoſophie ſelbſt ein Zeugniß für ſie iſt. Was uns aber nun am nächſten liegt, iſt die Art, wie dieſe Umkehrung bewirkt worden, den Hergang dieſer Kataſtrophe beſtimmter zu erkennen, wodurch wir denn der Beantwortung jener dritten Frage wieder näher treten.

Alſo, was bereits gezeigt worden, der Menſch, nämlich, wie ich ſagte, der Menſch ſelbſt, der Menſch, der in uns allen lebt, dieſer konnte allerdings die Potenzen wieder in Spannung ſetzen, er war in dieſem Sinn oder ſoweit — nur nicht über dieſen Punkt hinaus, aber bis zu dieſem war er — wie Gott. Nun beruht die Ruhe des Ganzen, der Beſtand der wiederhergeſtellten Einheit eben darauf, daß jenes Princip, das in der ganzen Natur excentriſch geſetzt war, im Menſchen aber wieder central geworden, in ſein An-ſich zurückgebracht iſt, in dieſem An-ſich beharre. Wie dieſes Tiefſte, Innerlichſte, Centralſte der Gottheit in ſeiner Excentricität Anlaß und Grund der Unruhe, der Bewegung war, ſo iſt es in ſeiner Centralität ebenſo Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbaths. Aber mit eben dieſem, wenn es wieder erregt wird, iſt eine neue Bewegung, und zunächſt wieder eine Spannung der Potenzen geſetzt, denn es iſt die alle ausſchließende (omnia excludens) und daher alle

in Spannung ſetzende. Nur iſt zwiſchen dieſer neu — zunächſt im Bewußtſeyn des Menſchen — eintretenden Spannung und der früheren, die in der Schöpfung war, der große Unterſchied: jene war eine göttliche, durch göttlichen Willen geſetzte, dieſe iſt eine menſchlich geſetzte, der Menſch hat ſich alſo dabei ſelbſt an die Stelle von Gott und zwar des Gottes geſetzt, der die Urſache der Spannung iſt, und den wir den Vater genannt haben. Der Menſch greift dabei in das Majeſtätsrecht Gottes, er thut, was ſich dieſer allein zu thun vorbehielt, er ſetzt ſich ſelbſt an die Stelle des Vaters. Die tiefſte Veränderung des früheren Verhältniſſes iſt alſo, daß der Vater gleichſam aus dem Spiel geſetzt, aus dem Proceß verdrängt wird, indem der Menſch Sich zur Urſache macht. Dieß mag faſt zu kühn erſcheinen; indeß bin ich theils genöthigt, jetzt dieſes Verhältniß deutlich auszuſprechen, denn nur dadurch wird es möglich, den wahren Unterſchied der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen, um den es zunächſt ſich handeln wird, theils aber wird ſich dieſer Gedanke durch alles Folgende ſo beſtätigen, er wird in ſolcher Uebereinſtimmung ſich zeigen mit der Anſicht der Schrift und der Offenbarung ſelbſt, daß er in der Folge keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen wird. Zuerſt will ich nur wieder an jene merkwürdige Stelle in der Erzählung der Geneſis erinnern, wo Gott von dem Menſchen nach dem Fall ſagt: Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns — eine Stelle, die nach der gewöhnlichen Ueberſetzung: „Siehe Adam iſt worden wie unſer Einer“ — völlig ſinnlos iſt, von der ich aber ſchon in den früheren Vorträgen über Philoſophie der Mythologie[1] gezeigt habe, daß ſie grammatiſch und philologiſch richtig ſich gar nicht anders erklären läßt als auf die obige Weiſe: Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns, was genauer ſo ausgedrückt werden kann: similem oder parem se fecit uni ex nobis, oder auch: similem se gessit uni ex nobis, denn auch ſo erlaubt der Sprachgebrauch die Worte zu erklären. Dieſer unus ex nobis, dieſer Eine unter den göttlichen Perſonen, welche unter den Elohim verſtanden, und deren wirkliche Pluralität, die übrigens der Einheit Gottes

[1] S. 165 und 166 des betreffenden Bandes. D. H.

als solchen keinen Eintrag thut, wenigstens hier nicht zu verkennen ist[1] — dieser Eine, dem sich der Mensch gleich setzte, oder an dessen statt, instar cujus er handelte, kann kein anderer seyn, als der die Spannung setzende, der im unmittelbaren Bezug zu jener Potenz, welche die Ursache der Spannung ist, stehende — der Vater. Indem sich aber der Mensch auf diese Weise zwischen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den Sohn, der ihm einwohnend sich ganz in ihm verwirklicht hatte, in seine Gewalt bekommen, und ebenso den Geist an sich gerissen. Dieß konnte aber nicht geschehen, ohne daß das Göttliche sich aus ihnen zurückzog, sie waren für den Menschen und im Verhältniß zu dem im menschlichen Bewußtseyn wiedererregten Princip nur noch Potenzen. Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältniß zu diesen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor — im noch nicht bewegten,

[1] Es dient diese Stelle zum Beweis, daß man mit der bloßen Singularbedeutung des Worts אֱלֹהִים (vermöge eines sogenannten Majestätspluralis) wenigstens nicht überall und in allen Stellen ausreicht. Ich habe mich allerdings, und zwar durch Forschung, überzeugt, daß das Wort אֱלֹהִים ursprünglich wirklich nur Einen Gott bedeutet, und zwar den absolut Großen, den All-Gott, wie er sich dem menschlichen Bewußtseyn zuerst darstellte. Der Ursprung dieses Namens muß wohl in ein sehr hohes Alterthum zurückgehen, ja er muß der älteste der hebräischen Sprache gewesen seyn, sonst hätte er nicht mit solcher Beständigkeit bis in die späteste Zeit sich erhalten können. Aus dieser ursprünglichen Singularbedeutung folgt nun aber nicht, daß in einer späteren Zeit die Pluralbedeutung, die das Wort der grammatischen Form nach hat, hervortreten konnte, wie besonders in der hier und der früher erwähnten Stelle. Ich bin gerade am weitesten von der Meinung entfernt, welche in den ersten Kapiteln der Genesis vormosaische, ja — vorabrahamische Urkunden sehen wollte. Dem widerspricht schon ihr Inhalt, der offenbare Antithesen gegen spätere, z. B. parsische Lehren, enthält. Jedenfalls gehören sie einer Zeit an, wo die Menschheit schon weit von jenem Allgott entfernt, dem eigentlichen Polytheismus anheimgefallen war, wo aber im Gegensatz mit diesem auch der Monotheismus sich bereits höher, zu einer geistigeren Bedeutung entwickelt hatte. Hier finde ich denn nicht unnatürlich, Stellen, wie die angeführte, in dem schlichten und einfachen Sinn zu erklären, den sie sprachgemäß darbieten. — (Vergl. hierzu Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 161 ff. D. H.)

rein wesentlichen Bewußtseyn — der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich (dieß die Absicht, daß nichts Gemachtes, Künstliches). Der Proceß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtseyn beginnt, ist ein theogonischer zwar — denn die Potenzen, die ihn bewirken, sind die an sich theogonischen — aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche Potenzen verhalten, es ist der Proceß, den wir als Proceß des Heidenthums oder der Mythologie bereits kennen. Der Apostel Paulus hatte also ganz Recht, wenn er zu denen, die ehemals Heiden waren, sagte: Ihr waret ohne Gott in der Welt, ihr wart einer Bewegung hingegeben und untergeordnet, von der Gott ganz ausgeschlossen war, ihr waret ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, dem göttlichen Leben völlig entfremdet[1].

Ich setze nun diesen Fortgang in unserer Entwicklung näher auseinander.

Wenn der Mensch das in ihm zu ruhen bestimmte Princip, in dessen Ueberwindung die höheren Potenzen sich verwirklicht und zu Persönlichkeiten befreit haben, wenn er dieses Princip wieder erweckt, so ist die erste natürliche Folge davon, daß die höheren Potenzen wieder entwirklicht, als bloße Potenzen gesetzt werden, und zwar nun nicht mehr als göttliche oder relativ außergöttliche, sondern als wirklich außergöttliche Potenzen. Denn indem der Mensch es ist, der sie in Spannung setzt, trennt er sie zugleich von Gott. Sie behalten zwar innerlich ihre göttliche Bedeutung, äußerlich aber und in der Spannung, worin sie sich aufs neue befinden, sind sie außergöttliche Mächte. Die zweite Potenz also kann zwar nicht aufhören in sich Persönlichkeit zu seyn oder das Bewußtseyn ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Seyn nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtseyn des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Princip, das nicht seyn sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz. Und dasselbe gilt natürlich auch von der dritten Persönlichkeit, dem Geist, der, ebenfalls außer Gott gesetzt, actu nicht mehr göttliche Persönlichkeit ist, sondern

[1] Ephes. 4, 18.

nur noch außergöttliche Potenz, bloß kosmischer Geist. Als diese nur noch natürlichen Potenzen sind sie die Ursachen eines Processes, dessen Hauptbestimmungen diese sind: 1) daß er bloß im Bewußtseyn vorgeht, denn in diesem ist die Spannung, dieses ist aus der Einheit gesetzt, und um das Bewußtseyn ist es in der ganzen Schöpfung zu thun — dieses also muß durch einen zweiten, dem ursprünglichen analogen Proceß wieder geheilt und hergestellt werden; 2) der Proceß selbst ist ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als solche keinen Theil hat, von dem sie sogar ausgeschlossen ist. Dennoch ist dieser Proceß, inwiefern durch ihn das Gott Setzende des Urbewußtseyns wiederhergestellt werden soll, ein theogonischer, Gott (im Bewußtseyn) erzeugender zu nennen; die Mächte, welche Ursachen des Processes, sind als theogonische Mächte anzusehen, selbst ohne B auszunehmen. Denn an sich, d. h. wie es im menschlichen Bewußtseyn der Idee nach ist, ist es das Gott setzende oder das, woran dem Bewußtseyn der verwirklichte Gott haftet, es ist als das Hypokeimenon, die Materie des ganzen ursprünglich Gott setzenden Processes (der Schöpfung), als solches ist es die Materie des Gottsetzens, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ, wie es der zugleich klarste und tiefsinnigste der Apostel nennt, indem er sagt: derjenige sündige nicht, in welchem es bleibe[1]. (Wir haben somit in dem σπέρμα τοῦ θεοῦ wörtlich jenes Princip, von dem wir schon früher sagten, daß es sich während des Processes als die Materie des Gottsetzens verhalte). Bekanntlich ist im Alten und Neuen Testament die Sünde, die ἁμαρτία, κατ' ἐξοχήν das Heidenthum, die Abgötterei. Wenn also der Apostel sagt: derjenige sündige nicht, in welchem das Gott setzende Princip, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ, bleibe, so folgt hinwiederum, daß das Heidenthum, der Abfall von dem wahren Gott, seinen Ursprung eben darin hatte, daß das Gott setzende Princip, der theogonische Grund, im menschlichen Bewußtseyn nicht inwohnend geblieben, daß er aus seiner Innerlichkeit oder Immanenz wieder hervorgetreten, — wirkend, und so die reale Ursache einer Wiederaufhebung der im Bewußtseyn beabsichtigten göttlichen Einheit,

[1] 1 Joh. 3, 9.

und mittelbar eines neuen, dieſe Einheit wieder herſtellenden, inſofern theogoniſch zu nennenden Proceſſes geworden iſt. In ſeinem Wiederhervortreten iſt dieſes Princip das die göttliche Einheit Aufhebende, inſofern Gott Negirende. Aber eben das, was in ſeinem außer-ſich-Seyn das Gott Negirende iſt, wird, in ſein an-ſich-Seyn zurückgebracht, d. h. ſelbſt wieder negirt, zum Gott Setzenden, und zwar zum Gott actu Setzenden. Auch hier, in dieſem neuen Proceß, iſt die zweite Potenz, durch welche Gott alles geſchaffen, die vermittelnde. Es kommt alſo vorzüglich darauf an, das Verhältniß und die Stellung dieſer vermittelnden Potenz zu beſtimmen. Jene Zurückbringung wäre allerdings unmöglich, das menſchliche Bewußtſeyn einer unvermeidlichen Selbſtzerſtörung ausgeſetzt, wenn nicht die Potenz, die durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewieſen iſt, wenn dieſe ihre Beziehung zu denſelben nicht behielte, ſich gleichſam mit in dieſen Proceß einſchlöße und in ihm ausharrte. Die Potenz kann ſich nicht verſagen, eben weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt, außer ſie müßte das menſchliche Bewußtſeyn ſich vernichten und zerſtören laſſen, was aber ebenſowenig dem Willen des Vaters als ihrem eignen gemäß wäre, der Menſch reißt ſie alſo mit ſich fort in den nothwendigen Proceß, nur wenn ſie ihn aufgeben könnte, würde ſie ſich dieſer Nothwendigkeit entziehen, aber ſie kann von dem Menſchen nicht laſſen, und muß ihm daher in die Gottentfremdung folgen, ſelbſt außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menſchliche Bewußtſeyn wieder in das Gott ſetzende zurückgebracht werden ſoll. In dieſem Proceß hat ſie zunächſt keine andere Funktion als die, welche ſie auch in der Schöpfung gehabt hat, nämlich das entgegenſtehende Princip zu überwinden, es zu überwinden vermöge einer bloß natürlichen oder nothwendigen Wirkung. Indem ſie dieß thut, befreit ſie auf der einen Seite das menſchliche Bewußtſeyn von der tödtlichen Gewalt des Princips, das ſich in ihm (im menſchlichen Bewußtſeyn) wieder erhoben, auf der andern Seite macht ſie ſich zum Herrn eben dieſes Princips und damit zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns, und weil ſie nun nicht mehr (wie in der Schöpfung) durch göttliche Wirkung, d. h. durch

Wirkung des Vaters, ſondern durch eigne Wirkung, inſofern unabhängiger Herr des Seyns iſt, ſo kann ſie mit dem Seyn anfangen, was ſie will.

Die durch den Menſchen verurſachte Spannung hat den Sohn von dem Vater getrennt, ſie hat ihn in ein Seyn verſetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menſchen gegeben iſt, das ihn aber eben darum von dem Vater frei macht. Vermöge dieſes Seyns, das er vom Menſchen hat, und in dieſem Seyn, als dieſe außergöttliche Perſönlichkeit iſt er gerade ſo des Menſchen Sohn, wie er als göttliche der Sohn Gottes iſt. Hier erklärt ſich jener Ausdruck, mit dem Chriſtus im Neuen Teſtament ſich gewöhnlich ſelbſt bezeichnet. Man hat ſich von jeher Mühe gegeben, dieſen Ausdruck zu erklären, aber Sie ſehen ſelbſt, daß er nur im Zuſammenhang unſerer Anſicht ſeine volle Bedeutung erhält. Die zweite Perſönlichkeit heißt des Menſchen Sohn, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (ich bemerke, daß im Neuen Teſtament nach einem bekannten Hebraismus der Menſch wohl auch *υἱὸς ἀνθρώπου*, aber niemals *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* heißt, überall bedeutet *υἱὸς ἀνθρώπου* wirklich bloß Menſch, am beſtimmteſten Ebr. 2, 6., nirgends aber kommt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in der bloßen Bedeutung für Menſch vor), die zweite Perſönlichkeit heißt des Menſchen Sohn, weil ſie als in ihrer Selbſtändigkeit und Außergöttlichkeit allein durch den Menſchen geſetzt iſt[1].

Nun mußte ſich Ihnen aber ſchon bisher unwillkürlich die Frage

[1] In der neueren Philoſophie iſt es ſeit Kant ſchon hergebracht, Chriſtus ſich als den Urmenſchen, als den Menſchen par excellence, als den urbildlichen Menſchen zu denken, nur einerſeits ihm nicht mehr als bloße Menſchheit zuzugeſtehen und andererſeits ihn doch über die anderen Menſchen ſtellen, ihm die Einzigkeit zuſchreiben zu können, die man ihm gegenüber von der geſammten Menſchheit nicht wohl abſtreiten kann. Allein in dieſer Bedeutung genommen wäre der Name „des Menſchen Sohn" vielmehr ein titulus excellentiae, ein Ausdruck ſeiner Hoheit, als ſeiner Erniedrigung. Aber der Zug von Schwermuth, der gleichſam jederzeit auf dem Geſicht des Sprechenden wahrzunehmen iſt, wenn er ſich des Menſchen Sohn nennt, widerſpricht jeder Erklärung, die einen Titel der Hoheit darin ſehen wollte.

aufdringen: wenn die Welt durch die That des Menſchen — jene Urthat, welche die Uebertretung κατ' ἐξοχήν iſt, wenn durch dieſe That die Welt außer Gott (extra Deum) geſetzt iſt, wie kommt es, daß dieſe Welt dennoch fortbeſteht, und ebenſo die Potenzen, deren Herrſchaft der Menſch anheimfällt, doch noch ihre Gewalt behalten und nicht ganz in nichts verſchwinden oder zurückgehen? Denn die Welt und die ſie erzeugenden Potenzen ſind doch urſprünglich nur durch den Willen des alles in allem Wirkenden (τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντος), und würden aufhören zu ſeyn, wenn dieſer Wille zu wirken aufhörte. Ich antworte hierauf: Allerdings wirkt auch dieſer Wille nach der eingetretenen Entfremdung fort, aber ohne das Entfremdete darum zu **wollen**, er wirkt fort, aber als Unwille, oder, wie die Schrift dieß ausdrückt, als göttlicher Zorn. Dieſe ganze außergöttliche Welt iſt die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menſchen, Juden und Heiden, wie der Apoſtel[1] ausdrücklich ſagt, ſind τέκνα φύσει ὀργῆς, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens, d. h. gleichſam aus dem Stoff des göttlichen Unwillens gebildet. Gott wirkt noch dieſe Welt, aber nicht, wie urſprünglich, ihr ſo-Seyn, die Art ihres Seyns, die ihm vielmehr entgegen iſt, er wirkt alſo nur die Subſtanz dieſer Welt, nicht ihre Form, ſoweit ſie eine außergöttliche iſt. — Trotz der Kataſtrophe bleibt das Seyn der Welt, die Subſtanz, noch beſtehen. Das könnte ſie nicht, wenn nicht jener Wille, durch den Gott die Grundlage der Schöpfung ſetzt, in ihr bliebe. Aber dieſer Wille Gottes iſt jetzt von Gottes Seite nicht mehr Wille, ſondern Unwille (wenn wir dieſen Willen früher auch ſchon Unwillen nannten, ſo war er dort in einem anderen Sinne Unwille als hier: dort drückte er aus, daß nur nicht der finale Wille Gottes in ihm ſey, hier aber iſt er uns der Unwille Gottes in keinem anderen Sinn, als in welchem auch die Schrift von der ὀργὴ θεοῦ ſpricht). Gott wirkt alſo die Welt als eine, die zwar nicht ſeiner Macht, aber die ſeinem Willen entfremdet iſt, ſeinem Willen nach iſt er vielmehr von ihr ab- als ihr zugewendet, er wirkt ſie, aber nicht mehr als Vater, als ſolcher iſt er von ihr

[1] Eph. 2, 3.

zurückgetreten, und ein Verhältniß zu ihm als Vater iſt erſt durch den Sohn wieder möglich. Dieß iſt die tiefe Lehre der Schrift von dem göttlichen Zorn, die eine verflachende Auslegung vergebens auszulöſchen geſucht hat. Der Wille, der in B iſt, und durch den die Welt fortbeſteht, iſt nun ein vom Menſchen erregter, aufgereizter, entzündeter — nicht mehr der urſprüngliche, ſondern der aus ſeiner Ruhe wieder aufgeweckte. Allerdings alſo hätte es in der Macht des Vaters geſtanden, nachdem das Seyn ihm durch den Menſchen entfremdet worden (das geſammte Seyn, denn auf den Menſchen war alles berechnet, und wenn der, in welchem das Ziel und das Ende aller Dinge lag, ſich der göttlichen Einheit entzog, mußte ihm das ganze Seyn in dieſe Gottentfremdung folgen), nachdem dieß geſchehen, ſtand es allerdings in der Macht des Vaters, das Seyn überhaupt, das ganze Seyn zurückzunehmen, aber vielmehr hätte er dann gleich die Schöpfung nicht gewollt, das Zurücknehmen iſt nicht in Gottes Art, ſondern nur das Hinausführen, im Gegentheil aber hat er gleich die Schöpfung nur gewollt in Hinausſicht auf jene Perſönlichkeit, die auch außer Gott geſetzt und der wirklichen Gottheit beraubt, von dem Seyn nicht läßt, welches ſie durch ihre Natur angewieſen iſt zu ſuchen und ins Weſen zurückzubringen. Nur in dieſer Vorausſicht und in dem Vorſatz, dem verlorenen (aus Gott gefallenen) Seyn dieſe Perſönlichkeit zur Wiederbringung zu geben, konnte er überhaupt die Welt wollen. Es iſt alſo dem göttlichen Willen gemäß, daß die das B negirende Potenz ihre Beziehung zu demſelben behält, um dieſes widergöttliche Princip, welches eigentlich nur das Princip des göttlichen Unwillens ſelbſt iſt, um dieſes Princip zu überwinden und wieder zu verſöhnen, ſo daß das Verhältniß zu Gott als Vater hergeſtellt werde. Jener Umſturz, deſſen Schuld der Menſch trägt, war die Urſache, daß der Sohn, aufs neue — in einer zweiten, durch den Menſchen verurſachten Umkehrung — ſeiner Herrlichkeit entſetzt, in einem neuen Proceß alles wiederbringen mußte, oder vielmehr ſich entſchloß, den Menſchen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der Feind ſeiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er urſprünglich beſtimmt war, zurückzu-

bringen. Diese neue Suspension der Verherrlichung des Sohns ändert daher nichts an dem eigentlichen, letzten Ziel der Schöpfung, das ein von Ewigkeit vorgesehenes und vorbestimmtes war.

Die Wirkung des Vaters für sich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener im Menschen vorgesehenen Einheit, durch welche alles *in* Gott beschlossen und vollendet ist, und wenn diese Einheit zerbrochen wurde, so konnte sie der Vater, der überhaupt nicht in den Proceß, am allerwenigsten in einen außergöttlichen, eingehen kann, nicht wiederherstellen, — dieß konnte nur durch den Sohn geschehen, der durch eben diese Zerbrechung außer den Vater und als von diesem unabhängige Persönlichkeit gesetzt wurde. Nur in der Hinaussicht auf den Sohn als selbständige Persönlichkeit konnte daher der Vater, d. h. der, bei dem es ursprünglich stand, überhaupt eine Welt, d. h. ein Seyn außer sich (praeter se) wollen. — Bemerken Sie es wohl: Vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns (denn der Sohn ist allerdings schon mit in der Schöpfung als eigentlich demiurgische Ursache, obgleich erst am Ende der Schöpfung auch als *Sohn* verwirklicht) vermöge des Vaters allein und des in ihm *begriffenen* Sohns war eine bloße Welt des unbeweglichen, in diesem Sinn ewigen und unveränderlichen Seyns möglich, nicht diese Welt des freien, beweglichen Seyns, das wir erst als das wahrhaft *geschöpfliche* ansehen, weil damit das Geschöpf erst unabhängig von dem Schöpfer und frei gegen ihn — nicht in ihm, sondern *außer* ihm (auch extra ipsum), ihm selbst als ein freies gegenübersteht. Diese Welt des freien, beweglichen Seyns, welche erst die eigentliche Welt des Menschen ist, war nur vermöge des Sohns möglich, von dem daher gesagt ist: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, in ihm, d. h. in der Hinaussicht auf ihn, ist alles geschaffen[1]; *ἐν* ist hier nicht gleichbedeutend mit *διά*, sonst heißt es wohl von dem Sohn: *πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο*, alles ist *durch* ihn geworden, hier aber ist von dem Sohn die Rede, wie er nur erst im Gedanken des Vaters, vor der Schöpfung war, *ἐν* hat hier die Bedeutung, daß auf den Sohn gerechnet war, gerechnet

[1] Col. 1, 16.

inſofern, als der Vater vorausſah, daß das unausbleiblich Verlorene, ſich ihm Entziehende des Sohns wegen doch nicht verloren ſeyn würde. Der Vater erſchafft das concrete, mannichfaltige Seyn nur, um eben dieſes Seyn, von dem er vorausſieht, daß es von ihm abfallen, ſich ihm entziehen wird, dem Sohn als ſelbſtändiger, von ihm unabhängig gewordener Perſon zu übergeben, wie denn Chriſtus ohnedieß wiederholt bezeugt: *πάντα παρεδόθη μοι παρὰ τοῦ πατρός μου*, mir iſt alles übergeben von meinem Vater [1]. Dieß bezieht ſich nicht auf jenes urſprüngliche Uebergeben des Seyns an den Sohn in der Schöpfung, wo nämlich der Vater will, daß das Seyn, das urſprünglich nur bei ihm iſt, auch des Sohnes (und des Geiſtes) ſey, wo es alſo dieſer auch beſitzt, aber nur in Gemeinſchaft mit dem Vater — nicht als ein ihm übergebenes, ihm überlaſſenes, worauf der Vater eigentlich keinen Anſpruch mehr macht. Darin, daß der Vater dem ſelbſtändig geſetzten Sohn die Welt übergibt, darin liegt, daß er ſelbſt, unmittelbar wenigſtens, nichts mehr von ihr will.

Ueberhaupt alſo haben wir jetzt zwei Zeiten zu unterſcheiden. 1) Die Zeit oder den Aeon des Vaters, da das Seyn noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch nicht als ſelbſtändige Perſönlichkeit geſetzt, ſondern nur in dem Vater iſt. 2) Die Zeit des Sohns; dieſe iſt die ganze Zeit dieſer Welt. Denn da die Kataſtrophe eintritt, ſowie die Schöpfung vollendet iſt, ſo können wir ſagen: die Zeit des Sohns iſt die ganze Zeit ſeit der Schöpfung, da nämlich der Sohn ſeit dieſer, als ſelbſtändige Perſönlichkeit außer dem Vater, derjenige iſt, dem der Vater alles Seyn übergeben hat. Die ganze nächſtfolgende Geſchichte iſt alſo nur die Geſchichte dieſer zweiten Perſönlichkeit, und mit dieſer werden wir uns fortan allein beſchäftigen.

Aber auch in der Geſchichte dieſer Perſönlichkeit, in der Zeit des Sohns, ſind wieder zwei Perioden zu unterſcheiden.

Wenn nämlich nun der Menſch in die Gewalt des B gefallen, wenn dieſes Princip des göttlichen Unwillens offenbar geworden iſt, da es in der Tiefe hätte bleiben ſollen, in die es durch die Schöpfung

[1] Luk. 10, 22. Matth. 11, 27.

geſetzt war — im Anfang alſo, wo die ganze Macht des Princips noch ungebrochen beſteht, da iſt natürlich jene verſöhnende und vermittelnde Perſönlichkeit in die höchſte Negation und Einſchränkung, im Stande des Leidens geſetzt, denn jede Negation iſt ein Leiden, jede Entherrlichung ein πάσχειν, wie ſprachgemäß nachzuweiſen durch die bekannte Stelle[1], wo geſagt iſt: wenn ein Glied leidet, leidet das Ganze mit, ſo aber ein Glied verherrlicht wird, freut ſich das Ganze mit — hier iſt alſo Leiden Gegenſatz des δοξασθῆναι, des Verherrlichtſeyns. Die zweite Perſönlichkeit iſt aus ihrer δόξα, der Herrlichkeit, die ſie bei und mit dem Vater hatte, geſetzt, im Zuſtand des tiefſten Leidens, der Paſſivität, wo ſie gar keinen Raum mehr hat, im menſchlichen Bewußtſeyn vom Seyn vorerſt ganz ausgeſchloſſen, darum auch unfrei, ſo daß ſie nicht nach ihrem Willen, ſondern nur ihrer Natur gemäß, als das wirken Müſſende wirken kann (ſie iſt auf den Punkt zurückgeſetzt, wo ſie im abſoluten Anfang der Schöpfung war), aber eben dieſes Leiden, dieſer negative Zuſtand, in den ſie geſetzt iſt, gibt ſie um ſo mehr ſich ſelbſt, führt ſie in ſich ſelbſt zurück. Aber erſt muß ſie ſich durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn dieſes ungöttlichen Seyns machen, was nur durch einen Proceß geſchehen kann, wo ſie alſo bloß als unfrei wirkende Potenz ſich verhalten kann. Dieſe Zeit, in der ſie nicht nach ihrem Willen, ſondern ihrer bloßen Natur nach wirken muß, iſt die Zeit des Heidenthums. Dieſe Zeit ihres Leidens iſt auch aufs beſtimmteſte im Alten Teſtament angedeutet, z. B. in jenem berühmten Kapitel, das unter den Jeſaianiſchen ſteht. Dort wird der Meſſias (dieß iſt der Name der zweiten Perſönlichkeit im Alten Teſtament, der Sohn heißt nämlich der Geſalbte, als der von Anfang, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seyns Beſtimmte, denn der bloß zum König Geſalbte iſt noch nicht wirklich König, wie David noch nicht König war, nachdem Samuel ihn geſalbt hatte, ſondern es erſt wurde, als Saul Leben und Thron verlor), da alſo — bei Jeſaias — wird der Meſſias vorgeſtellt — nicht als zukünftig leidend (wie dieſes Kapitel bis jetzt einſeitig erklärt worden, von denen nämlich, die überhaupt die

[1] 1 Cor. 12, 26.

messianische Bedeutung noch festhalten), es ist nicht, wenigstens nicht ausschließlich, von seinem künftigen, es ist von seinem gegenwärtigen Leiden die Rede, der Messias ist leidend vom Anfang der Welt her, während der ganzen Zeit der herrschenden Finsterniß (so wird im Alten und Neuen Testament die Zeit des herrschenden Heidenthums bezeichnet) — er wird mit einem schwachen, nur eben aufschießenden Reiß, mit einer Wurzel verglichen, die aus dürrem Erdreich nur eben erst hervorzudringen anfängt. (Die übrigen Züge dieser Darstellung kann ich hier nicht verfolgen, und verweise deßhalb auf meine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie[1]).

Also in der Zeit des Sohns sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden: a) die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums, wo er als eine vom Seyn ausgeschlossene, in die höchste Negation versetzte Potenz nur eben erst wieder sich zum Herrn des ungöttlichen Seyns zu machen hat, was erst am Ende des Processes geschieht, der die ganze Zeit des Heidenthums hindurch im Bewußtseyn der Menschheit fortdauert. Da erst, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seyns gemacht, sieht sie sich in der Freiheit, mit diesem Seyn nach ihrem Willen zu handeln, nämlich es für sich zu behalten oder das theuer erworbene und erkaufte wieder dem Vater zu unterwerfen. Damit also, mit diesem Moment der Freiheit der zweiten Persönlichkeit, beginnt eine neue Zeit, wo sie, wieder zum Herrn des Seyns geworden, mit freiem Entschluß handeln, also mit dem Seyn thun kann, was ihrem göttlichen Willen gemäß ist. Diese Zeit ist die Zeit ihrer Erscheinung im Christenthum, der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns der Inhalt der Offenbarung. Hiermit habe ich Ihnen zugleich den Standpunkt, den Umfang und den Weg unserer ganzen folgenden Entwicklung in einem kurzen Umriß vor Augen gelegt, halten Sie diesen Ihnen in die Hand gegebenen Faden fest, so werden Sie leicht und stets vollkommen orientirt durch das Labyrinth der weiteren Untersuchung mir folgen.

Indessen ist also hier der Uebergang zur Philosophie der Mythologie, und es ist durch die so eben dargestellte geschichtliche Folge zugleich näher bestimmt und von einer anderen Seite gezeigt worden,

[1] Siehe den betreffenden Band S. 315 ff. D. H.

was wir aus allgemeinen Grundsätzen schon früher abgeleitet haben, daß und inwiefern die Philosophie der Mythologie der Philosophie der Offenbarung vorausgehen müsse. Es ist aber genug, wenn die Hauptmomente des mythologischen Processes dargestellt, zumal aber, wenn die Mythologie erzeugenden Ursachen oder Potenzen in dem mythologischen Bewußtseyn nachgewiesen werden. Dieses Bewußtseyn der Ursachen findet sich aber besonders in der Mysterienlehre der Griechen, welche darum den unmittelbarsten Uebergang zur Philosophie der Offenbarung bildet.

Ich hebe zum Schluß noch die folgenden das Allgemeine des mythologischen Processes betreffenden Punkte hervor, die ich Ihnen hier ebenfalls nur wieder in die Erinnerung zurückrufe.

Der mythologische Proceß hat in Beziehung auf das menschliche Bewußtseyn keinen anderen Zweck, als es ins Gott Setzende, d. h. eben ins Menschliche, wieder zurückzubringen, es wieder zu heilen, soweit es auf diesem bloß natürlichen Wege geheilt werden kann. Die Ursachen dieses zweiten Processes sind daher dieselben wie die des ersten, der hier nur im menschlichen Bewußtseyn sich wiederholt. Dasselbe Princip, das im Anfang der Schöpfung schon zum Gott Setzenden des Bewußtseyns bestimmt war, dasselbe durchläuft hier denselben Weg — ins Gott Setzende — nur nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden. Als ein bloß im menschlichen Bewußtseyn sich ereignender, kann dieser Proceß natürlich nur durch Vorstellungen oder Erzeugung von Vorstellungen sich ankündigen und äußern. Diese Vorstellungen — die mythologischen — lassen sich, wie der Erfolg aller andern Hypothesen hinlänglich gezeigt hat, auf andere Weise nicht erklären — nicht als erfundene, nicht als erdichtete, nicht als durch eine bloß zufällige Verwirrung wohl gar einer vorausgegangenen Offenbarung entstandene; sie lassen sich vielmehr nur denken als nothwendige Erzeugnisse des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern nur noch kosmische Bedeutung haben, gefallenen menschlichen Bewußtseyns.

Die mythologischen Vorstellungen kommen nicht von außen in das Bewußtseyn, sie sind Erzeugnisse eines Lebensprocesses, wenn gleich eines falschen, wie könnten sie sonst mit dem Bewußtseyn sich so

verwebt zeigen, wie wir sie mit ihm verwebt finden, so daß ganze Völker eher die schmerzlichsten Opfer sich auferlegen, als daß sie diesen Vorstellungen entsagten? Sie sind ebensowenig bloß zufällige innere Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseyns in dem Sinne, daß sie durch irgend eine einzelne Thätigkeit des Bewußtseyns, z. B. die Phantasie, gesetzt würden. Sie sind Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseyns selbst und darum so mit ihm verwachsen. Das Princip des Bewußtseyns ist gleichsam in sein vormenschliches Verhältniß wieder zurückgesetzt. Aus dieser Ansicht, die ich in den ausführlichen Vorträgen über Mythologie hinlänglich begründet zu haben glaube, erklärt sich vollkommen:

1) Der Glaube, den die in diesem Proceß befangene Menschheit jenen Vorstellungen schenkte. Eben weil der Proceß, in dem sich diese Vorstellungen erzeugten, vom Denken und von der Freiheit des Menschen ganz unabhängig — in diesem Sinn objektiv war, mußte sie diesen Vorstellungen vollkommenen Glauben schenken, sie ebenfalls für objektiv ansehen (wie denn eben darum das Bewußtseyn diese Vorstellungen häufig zuerst durch Handlungen, z. B. im Mylitta-Dienst, ausdrücken mußte. Denn wenn sonst dem Handeln das Denken vorausgeht, so waren diese Vorstellungen keine Sache des Denkens, die Vorstellungen kamen dem Denken zuvor, und trieben darum unmittelbar, vor einem Denken, zum Handeln). Die in diesem Proceß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen selbst; es war nicht etwa bloß die Gottesidee, wie man nach einer gewissen Philosophie sich vorstellen könnte, sondern die wirklichen, die realen, die theogonischen Potenzen selbst, dieselben, die auch in der Natur wirkten. Daraus erklärt sich denn

2) auch der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen, ihrer scheinbaren Widersinnigkeit unerachtet, dennoch offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen — ein Zusammenhang, der so viele verleitet hat, die Mythologie nur für eine künstlich ausgebildete Naturansicht, die Götter für bloße Personificationen von Naturkräften und Naturerscheinungen anzusehen. Dieser Bezug auf die Natur, diese Art von Aehnlichkeit, welche die mythologischen Wesen mit Naturwesen zeigen,

beruht darauf, daß dieſelben welterzeugenden Potenzen, die in der Natur wirkten, hier im Bewußtſeyn wirken. Dieſer Zuſammenhang iſt alſo ſelbſt ein natürlicher, nicht ein künſtlicher, etwa daraus zu erklären, daß man eine Art von philoſophiſch-poetiſcher Naturforſchung in der Urzeit annimmt.

Durch dieſe Anſicht eines unwillkürlichen und nothwendigen Proceſſes, in dem die Mythologie entſtanden, iſt für die Geſchichte der Menſchheit eine völlig neue Thatſache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum erfüllt wird, bis zu dem keine Hiſtorie hinaufgeht, der Raum der im weiteſten Sinne vorgeſchichtlichen Zeit. Wenn gefragt wird, was die Menſchheit in jener Zeit beſchäftigt, aus welcher keine ſichere Kunde eines äußeren Ereigniſſes zu uns gekommen, ſo iſt darauf zu antworten: jene ſtille vorgeſchichtliche Zeit war erfüllt von jenen ungeheuern Erſchütterungen des menſchlichen Gemüths und Bewußtſeyns, welche die Göttervorſtellungen der Völker erzeugten oder begleiteten; ja wenn die eigentlich äußere Geſchichte der Völker, nämlich die durch äußere Ereigniſſe bezeichnete, erſt anfängt, nachdem die Mythologie zu Stande gekommen, ſo können wir wohl hinzuſetzen: der Aeußerlichkeit der Geſchichte ſind die Völker oder iſt die Menſchheit erſt anheimgefallen, als ſie aus jenem inneren Proceß mit nun fertigen und vollendeten Vorſtellungen hervortrat; ſolange ſie durch dieſen Proceß innerlich beſchäftigt, ganz nach innen gezogen war, wurden ihre äußeren Bewegungen ſelbſt, z. B. die Wanderungen der Völker, nur durch jene inneren Vorſtellungen beſtimmt, ſo lange war die Menſchheit in einer Art von ekſtatiſchem Zuſtand, aus dem ſie in den beſonnenen, geſchichtlichen Zuſtand erſt ſpäter heraustrat. Ganz voreingenommen und beſchäftigt mit jenen inneren Vorſtellungen, hatte die Menſchheit noch keinen Sinn für äußere Verhältniſſe, oder dieſe äußeren Verhältniſſe, z. B. die Scheidungen und Trennungen der Völker, wurden nur beſtimmt durch innere Zuſtände.

Jener theogoniſche Proceß, der die ganze Menſchheit ergriff, der durch die ganze hindurchging, hatte, wie jeder andere, ſeine Momente. Es läßt ſich nachweiſen, daß dieſe Momente an die verſchiedenen Völker wie verſchiedene Rollen vertheilt wurden. Mit jedem neuen, aus der allgemeinen Menſchheit ſich ausſcheidenden Volke rückte der Proceß um

eine Stufe oder wenigſtens Zwiſchenſtufe weiter. Die verſchiedenen, zuerſt im Lichte der Geſchichte hervortretenden Völker ſind verſchiedenen Momenten des theogoniſchen Proceſſes parallel, ſo daß jedes Volk einen beſonderen Moment gleichſam repräſentirt.

Weil die Mythologien der verſchiedenen Völker nur Erzeugniſſe desſelben durch die ganze Menſchheit hindurchgehenden Proceſſes und durch dieſelben Urſachen entſtanden ſind, und weil insbeſondere jedes folgende Volk den Proceß da aufnimmt, wo er im früheren ſtehen blieb, alſo was im Bewußtſeyn des früheren Gegenwart geweſen, ins Bewußtſeyn der ſpäteren wenigſtens als Vergangenheit aufgenommen wurde — *darum* ſehen ſich die Mythologien der Völker, auch zum Theil der übrigens getrennteſten, oder zwiſchen denen ſich kein äußerlicher geſchichtlicher Zuſammenhang nachweiſen läßt, ſo ähnlich; ſie ſind ſich *verwandt* im eigentlichen Sinn, nicht durch einen bloß äußeren Zuſammenhang miteinander verknüpft. Man hat daher, um die auffallende Uebereinſtimmung der Mythologien zum Theil der verſchiedenſten, nicht bloß räumlich, ſondern durch Sprache, Charakter, Sitten und Denkweiſe getrennteſten Völker, um dieſe Uebereinſtimmung zu erklären, hat man nicht nöthig, wie Creuzer und andere, anzunehmen, daß die mythologiſchen Vorſtellungen zuerſt unter irgend einem unbekannten, vielleicht einem ſogenannten Urvolk (was aber, wie wir früher gezeigt, ein widerſprechender Begriff iſt) entſtanden ſeyen, von dieſem an das dafür angenommene älteſte unter den bekannten Völkern (etwa an die Indier, die in der letzten Zeit von einigen Phantaſten, denen dann andere nachſprechen, gegen alle Analogie zur Ehre des älteſten der bekannten Völker erhoben wurden), von den Indiern an die Aegypter, von den Aegyptern an die Griechen gekommen ſeyen. Die Mythologien der verſchiedenen Völker ſind daher ſelbſt nur Momente der *allgemeinen* Mythologie, d. h. Momente des allgemeinen, Mythologie erzeugenden Proceſſes, und werden nur als ſolche betrachtet. Dieſe verſchiedenen Momente des theogoniſchen, Mythologie erzeugenden Proceſſes an den ſucceſſiven Mythologien der Völker nachzuweiſen, dieß iſt, wie wir ſchon wiſſen, der eigentliche Gegenſtand einer Philoſophie der Mythologie.

Achtzehnte Vorleſung.

Ich gehe nun alſo über zu dem verſprochenen kurzen Vortrag der Philoſophie der Mythologie, ſoweit derſelbe nöthig iſt zur Begründung der Philoſophie der Offenbarung. Ueber den Grund der Mythologie im Allgemeinen habe ich mich ſchon erklärt. Er liegt darin, daß der Menſch jenes Princip des Anfangs, das in ihm zu ruhen beſtimmt war, wieder in Wirkung ſetzte. Auf welche Weiſe der urſprüngliche Menſch vermocht und gleichſam verleitet werde, das in ihm zur Ruhe gebrachte Princip wieder als ſolches zu erwecken, und wie dieſer Anfang aller Mythologie im mythologiſchen Bewußtſeyn ſich reflektire, auch dieſes kann hier nur kurz gezeigt werden. Jenes Princip iſt in dem Menſchen in ſein An-ſich zurückgebracht, und ſollte nach der göttlichen Intention dem Menſchen einwohnend, nicht wieder Potenz oder Möglichkeit eines anderen oder neuen Seyns werden. Es iſt jenes σπέρμα τοῦ θεοῦ, jener theogoniſche Grund, der im Menſchen bleiben ſoll. Da aber der Menſch ſich ſelbſt gegen jenes Princip in der Freiheit erblickt, ſo iſt unvermeidlich, daß es ihm, ſowie er darauf reflektirt, ſich vorſtelle als Möglichkeit, als Seynkönnendes im tranſitiven Sinn. Doch vermag dieſe Möglichkeit für ſich nichts. Zur Wirkung, zum Erfolg kommt es erſt, wenn ſich der Wille zu ihr ſchlägt. In dieſem Verhältniß alſo — nämlich als für ſich ſelbſt unvermögend — erſcheint dieſe dem Menſchen ſich darſtellende und darbietende Möglichkeit bloß als weiblich. Dieß iſt nicht eine künſtliche,

sondern eine ganz natürliche Ansicht derselben; zugleich aber erscheint diese Möglichkeit als das den Willen an sich Ziehende, Verlockende, ihn Verleitende. Dieser Moment des Bewußtseyns, wo jene Möglichkeit zwar noch nicht mehr als Möglichkeit, aber schon den Willen an sich ziehende ist, dieser Moment ist daher in der Mythologie durch ein weibliches Wesen bezeichnet. Diese innere Möglichkeit, die, wenn sie innerlich bleibt, = dem Wesen ist, wenn sie aber heraustritt, dem Zufälligen gleich wird, dem, was seyn und nicht seyn konnte, jetzt aber nicht mehr frei ist zu seyn oder nicht zu seyn, sondern blindlings, willenlos und in diesem Sinn nothwendig ist, dieses dem Umsturz, dem Uebergang aus dem Wesentlichen ins Zufällige ausgesetzte Princip ist der griechischen Mythologie Persephone, eine Gestalt, welche schon die Pythagoreer als identisch mit dem Princip erkannten, das sie als *Δυάς* bestimmten. Dieses zweideutige, erst ganz innerliche, dann aber, wenn es sein Wesen verlassen hat, selbst der Nothwendigkeit, dem Proceß unterworfene Wesen, dieses Wesen also ist in der Mythologie Persephone. Doch darf man sich nicht vorstellen, als wäre die Idee der Persephone gleichzeitig mit dem Anfang der Mythologie selbst. Dieser Anfang ist für das von ihm überraschte Bewußtseyn ein verborgener, erst im Ende des Processes, da, wo das Gewebe desselben sich schon aufzulösen anfängt, wird ihm der Anfang klar, hier erst erscheint ihm jenes Princip wieder als Möglichkeit, und stellt sich ihm als Persephone dar — als dasjenige Princip, das den ganzen Proceß erfahren hat. Wir werden daher auf die hier bloß erwähnte Persephone am Ende wieder zurückkommen.

Ich sollte, inwiefern diese Anfänge der Mythologie, ja die Mythologie selbst nur erwähnt werden in Bezug auf die Philosophie der Offenbarung, hier vielleicht auch über die Erzählung der Genesis mich erklären, die sich auf diese erste Verleitung des Menschen bezieht. Ich könnte jedoch hierüber mich nicht äußern, ohne Bezug zu nehmen auf jenen Zustand des Bewußtseyns, den wir während der ganzen Oekonomie des Alten Testamentes voraussetzen müssen, und dem denn auch jene Erzählung gemäß ist. Da ich aber über den Zustand des Bewußtseyns

während der alttestamentlichen Ordnung erst später mich erklären kann, so muß ich auch jene Erzählung der Genesis hier noch beiseitsetzen. Nur will ich auf folgende drei Punkte dieser Erzählung aufmerksam machen. Nämlich 1) auch hier wird die erste Uebertretung des Menschen einer Verleitung und Verführung zugeschrieben; 2) die der Verleitung unmittelbar zugängliche Seite des Menschen wird als die weibliche dargestellt; das Weib, sagt Adam, das du mir beigesellet hast, gab mir von dem Baum und ich aß; 3) das verführende Princip wird als Schlange vorgestellt. Die Schlange, die in sich selbst zurückgekrümmt ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit ist, wirkt verderbend, sobald sie sich entrollt, sich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur (jener natura anceps) betrachtet, durch welche, wenn sie sich von innen nach außen wendet, der Umsturz kommt. In den griechischen Mysterien war es Zeus (der Gott einer künftigen Zeit, die ohne den Fall der Persephone gar nicht hätte seyn können), der sich der Persephone in Gestalt einer Schlange nähert. Sie selbst, Persephone, wird vorgestellt als in einer unnahbaren Burg (einem unzugänglichen Verwahrsam) gehalten [1]. Zeus nähert sich ihr, um sie zu verleiten, sie aus ihrer Abgeschiedenheit und Jungfräulichkeit herauszulocken, sie zum gebärenden Princip eines neuen Processes zu machen. Denn die aus ihrer Abgeschiedenheit heraustretende wird die Mutter des Gottes, der, wie wir in der Folge sehen werden, der erste Anfang und Princip des Processes ist.

Indem wir den Anfang des mythologischen Processes an dieses erste aller Ereignisse knüpfen, an diese ursprüngliche Katastrophe des

[1] Frage: Ob die Ansicht in der Erzählung des Hesiodos von der Pandora, wornach alles Uebel, in einem Verschluß gehalten, losbricht, sowie das Weib den Deckel gehoben hat, und nur die Elpis zurückbleibt „ἐν ἀῤῥήκτοισι δόμοισιν“ (*E. κ' H.* v. 85), von der es heißt:

Ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε
Ἔξέπτη —

auch hieher gehört? Dieses Faß war kein Geschenk der Götter; es befand sich in der Menschen unzerstörbaren Behausung verschlossen. Vergl. Buttmanns Mythologus, I, S. 59.

menſchlichen Bewußtſeyns, erklären wir zugleich den mythologiſchen Proceß als ein allgemeines Schickſal, und dem eben darum das ganze Menſchengeſchlecht unterworfen war. Die Mythologie iſt nicht aus zufälligen, empiriſchen Vorausſetzungen, z. B. Erfindungen einzelner Dichter oder kosmogoniſcher Philoſophen, die man ſich in die Urzeit zu verſetzen erlaubt, nicht aus bloß zufälligen Verwirrungen oder Mißverſtändniſſen erwachſen; ſie verliert ſich durch ihre letzte Wurzel in jene Urthatſache, oder vielmehr in jene unvordenkliche That, ohne welche es überhaupt keine Geſchichte geben würde. Denn die Geſchichte, als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht geſetzt ſeyn, wenn nicht der Menſch jene Grundlage der Schöpfung, durch die alles zur Ruhe und zu einem ewigen Beſtand gelangen ſollte, aufs neue bewegt und erſchüttert hätte. Ohne einen Ausgang aus dem urſprünglichen Paradies gäbe es keine Geſchichte, darum iſt jener erſte Schritt des Menſchen das wahre Urereigniß, das Ereigniß, das erſt eine Folge von andern, d. h. die Geſchichte, möglich machte.

Nachdem wir nun jenen erſten Uebergang erklärt haben, wenden wir uns zu dem Proceß ſelbſt und deſſen verſchiedenen, aber nothwendigen Momenten oder Epochen, die ſich nämlich erkennen laſſen aus der Natur der Potenzen, welche hier zu ſucceſſiven werden, nachweiſen aber in den wirklichen, nacheinander in der Geſchichte hervortretenden Mythologien, von denen auf dieſe Weiſe auch thatſächlich ſich zeigen läßt, daß ſie nur als Momente Eines — fortſchreitenden — Proceſſes ſich verhalten.

Alſo: Erſte Epoche A. Der angenommene Proceß kann nicht anders anfangen als mit der ausſchließlichen Herrſchaft des B, des ſchrankenlos Seyenden, das ſich im Bewußtſeyn wieder erhoben hat und in deſſen Gewalt ſich eben darum das Bewußtſeyn befindet. Es iſt nicht eine bloße Vorſtellung dieſes Princips, es iſt dieſes Princip ſelbſt, wovon das Bewußtſeyn beherrſcht wird, das Bewußtſeyn iſt in die Gewalt des Princips ſelbſt gefallen, jenes Princips, von dem wir ſagten, daß es das Prius, aber eben darum das Ueberwundene, zu Grunde Liegende der wirklichen Natur iſt.

Das Princip ſelbſt, aus ſeiner Ruhe, aus ſeinem Nichtſeyn, aus den Schranken, in die es im menſchlichen Bewußtſeyn gefaßt war, wieder geſetzt, hat ſich nun des Bewußtſeyns bemächtigt. Das Weſen des Menſchen ſelbſt iſt hiemit in den Anfang aller Natur, ja in die Zeit vor aller Natur zurückgeſetzt. Denn jenes Princip für ſich ſelbſt oder in ſeiner Schrankenloſigkeit iſt eigentlich das Naturwidrige, der Gegenſatz aller Natur, das gleichſam nichts von Natur wiſſen Wollende; — gerade darum, weil es in ſeiner Ueberwundenheit Grund der Natur, iſt es in ſeiner unbeſchränkten Allmacht, in ſeinem ausſchließlichen Seyn das Aufhebende aller Natur, es iſt, wie wir ſagten, jenes Vordere, Vorausgehende, jenes Angeſicht Gottes, das kein Menſch ſehen kann und leben, das alles Concrete wie mit Feuer zerſtören würde. Wie es im urſprünglichen Bewußtſeyn war, iſt es rein geiſtig und zugleich das bleibende Princip, der Anziehungspunkt aller andern Potenzen, über die es eine gleichſam magiſche Gewalt ausübt, magiſch, weil es ſich dabei als ein ruhender Wille (reine Potenz) verhält; tritt es nun aus ſeinem An-ſich hervor, ſo ſtößt es dieſe höheren Potenzen vielmehr zurück und ſchließt ſie aus, ſtatt ſie anzuziehen. Dennoch will es ſich noch in ſeiner Centralität behaupten, die es doch nur hatte, ſofern es in ſeinem An-ſich war. Indem es aus ſeinem An-ſich, aus ſeiner Latenz hervortritt, hat es ſeine centrale Natur verloren, und es muß, ausgeſtoßen vom Centro, nun vielmehr gegen die nächſt höhere Potenz peripheriſch oder materiell (zur Materie, zum *ὑποκείμενον*) werden. Das will es aber nicht, es will ſich als geiſtiges behaupten, nicht als entgeiſtetes bekennen, was geſchähe, wenn es gegen die höhere Potenz leidend (paſſiv) würde, oder gegen dieſe ſich materialiſirte. Hierdurch entſteht alſo ein Kampf zwiſchen dem ſich noch als central, als übermateriell behaupten wollenden Princip und der höheren, es vom Centro ausſtoßenden und zur Materie herabſetzenden Nothwendigkeit. Dieſer Kampf iſt im Bewußtſeyn ganz derſelbe Moment, den wir uns im urſprünglichen Werden der Natur, oder eigentlich vor aller Natur als erſte Grundlegung zur Natur denken müſſen, wo nämlich jenes ausſchließliche, alles verzehrende Princip, vermöge deſſen keine

Natur seyn würde, wo dieses im Kampf gegen die es sich unterordnen wollende höhere Potenz zuerst zerrissen und in einzelne Elemente gleichsam zersprengt wird. In jedem dieser Elemente lebt aber der Geist des Urprincips fort, jedes dieser Elemente will Centrum seyn, sich als Centrum behaupten, während es durch jene höhere Nothwendigkeit als peripherisch gesetzt wird. Dieses Ringen zwischen Geistigkeit und Ungeistigkeit, dieses Widerstreben gegen die erste Materialisirung, in welchem jedes Element noch die Tendenz zur Centralität, d. h. zur Geistigkeit behält, dieser Kampf, der noch nicht selbst wirkliche Natur setzt, aber durch den der erste Uebergang zur künftigen Natur gemacht wird, ist der Moment der ersten Entstehung des astralen Systems (die Erde nur das überwältigte B, die höheren Sterne noch lauteres B). In diesem Ringen zwischen ursprünglicher Geistigkeit und der ihm angemutheten Materialität wird das Urprincip der Natur zum Weltsystem ausgewirkt. Der diesem Moment der Entstehungsgeschichte der Natur entsprechende Moment des mythologischen Bewußtseyns ist jene astrale Religion, welche allgemein und ohne Widerspruch als die erste und älteste des Menschengeschlechts anerkannt ist, und welche ich auch Zabismus nenne, von Zaba, das Heer und insbesondere das himmlische Heer. Man irrte sich, und im Grunde schon dieser Ausdruck: das himmlische Heer, das sich in der Folge mit dem Begriff eines den Thron des höchsten, des himmlischen Königs umstrahlenden Geisterreichs identificirt — schon die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks zeigt, daß man sich irrte, wenn man annahm, jene älteste Verehrung habe den Weltkörpern als solchen, nämlich dem Körperlichen in den Sternen, gegolten. Das Körperliche an den Sternen ist nicht das Astrale, sondern in Bezug auf dieses etwas Zufälliges, das Astrale ist älter als jede concrete, körperliche Form, in der die Gestirne ihren Theilen nach erscheinen können. In der Erde stoße ich, soweit ich grabe, auf Körper; aber diese alle sind nicht das Gestirn, dieses ist überkörperlich. Jene erste Verehrung bezog sich nur auf das Astrale, auf das Geistige, auf das eigentliche Gestirn in ihnen, auf den ihnen allen einwohnenden Grund der siderischen Bewegung, sie galt also auch

ebenſowenig den ſinnlich empfindbaren, wohlthätigen Wirkungen, z. B. der Sonne, wie man jene Religion gewöhnlich, angeblich pſychologiſch, im Grunde aber ganz äußerlich, erklären wollte. Zu jenem Grund der himmliſchen Bewegung, zu jenem rein Aſtralen in den himmliſchen Erſcheinungen konnte nun aber die älteſte Menſchheit weder durch unmittelbare ſinnliche Empfindung noch durch den Gedanken erhoben werden; jene Religion läßt ſich daher nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß die älteſte Menſchheit, deren Verehrung eigentlich dem im Ganzen lebenden Geiſt, dem in den ſcheinbar widerſtreitenden Bewegungen des Himmels unzerreißbaren Einen galt, — daß dieſe Menſchheit durch eine innere und nothwendige Bewegung ihres Bewußtſeyns ſelbſt in das Weſen der aſtralen Bewegung ſelbſt verſetzt und gleichſam eingetaucht wurde, daß ſie jenem ſideriſchen Princip ſelbſt anheimfiel. Damit ſtimmt denn auch das Leben und, daß ich ſo ſage, das Benehmen der älteſten Menſchheit überein, denn von Völkern iſt hier noch nicht die Rede, noch iſt die Menſchheit nicht in Völker zertrennt. Alles aber, was wir von dieſem vorgeſchichtlichen Leben noch durch den dichten Nebel der Vorzeit zu erkennen vermögen, überzeugt uns, daß das Leben dieſer Menſchheit nicht an feſte Wohnſitze gebunden, ſondern ein, den Sternen gleich, herumſchweifendes, unſtetes, mit Einem Wort nomadiſches war. Dieſelbe Nothwendigkeit, welche ihren Geiſt auf das Sideriſche richtete, und die inſofern das Geſetz ihres Bewußtſeyns war, war zugleich das Geſetz ihres Lebens, und hinwiederum kann man ſagen: in den Sternen, jenen Nomaden des Himmels, in deren gleichförmigem, nur geringen Abwechslungen unterworfenem Zug durch des Aethers Wüſte (um mit Pindar zu reden) ſah jene Menſchheit nur das höchſte Vorbild ihres eignen Lebens. An die Stelle des wahren Gottes trat dem Bewußtſeyn jener König des Himmels, in dem es nur noch Eine Seite des wahren Gottes, und auch dieſe nicht in ihrem An-ſich, in ihrer Wahrheit hatte, den es aber nur um ſo mehr feſthielt, damit ihm der Gott nicht ganz verloren gehe. Man kann allerdings in gewiſſem Sinne ſagen: die älteſte Religion der Menſchheit war Monotheismus (inwiefern wenigſtens nicht Polytheismus, ſie galt nur Einem

Princip), nur muß man darunter nicht Monotheismus im wahren Sinn, — Monotheismus, inwiefern er zugleich den Begriff oder das Bewußtſeyn des wahren Gottes einſchließt, verſtehen. Dieſer Gott war der einſeitig Eine, eben darum in der Folge der Zerſtörung unterworfene; jener Monotheismus kann nur relativ ſo genannt werden, nämlich nur im Gegenſatz mit dem ſpäteren, aus ſeiner Zerſtörung hervorgehenden Polytheismus. Aber eben dieſer Eine Gott war es auch, der die vorgeſchichtliche Menſchheit noch zuſammen und ungetrennt erhielt. Er war noch der der Menſchheit gemeinſchaftliche Gott, bis die Zeit der Kriſis und der Zertrennung der Menſchheit in Völker gekommen war.

Alſo — um jetzt zu unſerer Ueberſicht zurückzukehren —: Erſte Epoche A. Ausſchließliche — zwar übrigens in dieſer Ausſchließung ſchon beſtrittene, aber noch nicht überwundene — Herrſchaft des blinden, außer ſich ſeyenden Princips der Natur (wo das B, obwohl ſchon im Widerſpruch gegen die höhere Potenz, ſich noch behauptet).

Nun zweite Epoche B. Wirkliche Unterordnung dieſes Princips unter die nächſt höhere Potenz, wo es ſich nämlich dieſer zwar nur erſt zugänglich (obnoxium), aber doch überwindlich macht. Ich bitte Sie, dieß wohl zu unterſcheiden: „nur erſt überwindlich", womit alſo noch keine wirkliche Ueberwindung geſetzt iſt. Vor dieſer Unterordnung erſchien jenes ſideriſche Princip dem Bewußtſeyn, das nun ſchon in einem Kreis nothwendiger und unwillkürlicher Vorſtellungen befangen war, als männlich, als Uranos, als Herr des Himmels. Indem es ſich aber zum Paſſiven neigt, indem es der höheren Potenz ſich zugänglich macht, ſich ihr wenigſtens als Materie einer möglichen Ueberwindung — Verinnerlichung — hingibt, geht eben dieſes Princip in ein weibliches über, nicht durch einen künſtlichen, ſondern durch einen ganz natürlichen Uebergang der Vorſtellung. Dieß iſt alſo der Moment, wo der König des Himmels zur Himmelskönigin — zur Urania wird. In der Idee der Urania alſo iſt der Uebergang, die erſte Grundlegung zur Mythologie; denn der Zabismus für ſich iſt noch unmythologiſch. Mythologie entſteht nur durch ſucceſſiven Polytheismus, und um dieſen iſt es

vorzüglich bei der Erklärung zu thun. Nun ist zwar jener König des Himmels schon das erste Glied der künftigen Götter-Succession, aber er ist noch nicht als solches gesetzt. Ein Glied für sich bildet noch keine Succession. In der Folge, die ich durch A + B + C ausdrücke, ist A das erste Glied, aber es ist als solches erst gesetzt, wenn B hinzukommt. Dasselbe gilt also vom Zabismus, der für sich noch eine ungeschichtliche Religion und eben darum auch die Religion der selbst noch ungeschichtlichen (vorgeschichtlichen) Menschheit ist. Aber durch die Urania wird zuerst der Uebergang zu einer wirklichen Succession vermittelt, d. h. es wird vermittelt, daß dem ersten Gott ein zweiter folgt, den wir gleich werden näher kennen lernen. Wir finden daher diesen Uebergang gerade im Bewußtseyn der frühesten, d. h. der zu allererst in der Geschichte erscheinenden Völker, in denen zugleich der alte, noch geistige Zabismus schon zu einer Verehrung der materiellen Sterne sich hinneigt, also sich zu materialisiren anfängt. In den Persern ist noch die Erinnerung an die älteste Religion erhalten, inwiefern sie, wie Herodotos sagt, den gesammten Himmelsumschwung, d. h. den in demselben waltenden Geist, als den höchsten Gott verehren, außerdem aber der Sonne, dem Mond und bereits auch den Elementen (die das materialisirte Astrale sind) Verehrung erzeigen — „dazu aber haben sie, sagt Herodotos, auch der Urania opfern gelernt". Dieß war also etwas zu ihrer ältesten Religion Hinzugekommenes, Herodotos bestätigt auf diese Art die der Urania gegebene Stelle, sie bezeichnet das erste Hervortreten aus dem Zabismus. Außer den Persern sind es vorzüglich die Assyrier oder Babylonier (angenommenermaßen das älteste geschichtliche Volk), dann die Arabier (wie sie Herodotos nennt, d. h. die schon vom nomadischen Leben zu festen Wohnsitzen übergegangenen Einwohner des glücklichen Arabiens), welche die Urania verehren. Von den Babyloniern ist sie unter dem Namen der Mylitta verehrt.

Mit dem Erscheinen der Urania, welche also, wie gesagt, der gleichsam weich, nachgiebig, weiblich gewordene erste Gott ist, mit dem Erscheinen dieser ersten weiblichen Gottheit hat nun schon die zweite Potenz Platz und Raum im Bewußtseyn gewonnen; ja das

weiblich Werden des ersten Gottes ist eben Zeichen der Ankunft des zweiten.

Gleichzeitig mit der Urania ist daher das Erscheinen des andern Gottes, der unserem A^2 entspricht. Seine Ankunft läßt sich schon bei den Babyloniern nachweisen in einem allgemeinen Gebrauch von höchst räthselhafter und kaum begreiflicher Natur, den vorzüglich Herodotos erwähnt. Auch sonst nämlich wird in diesem hohen Alterthum, wie namentlich im Alten Testament der Uebergang des Bewußtseyns von dem Einen Gott, dem es zuvor ausschließlich verbunden war, zu einem neuen oder andern Gott als Ehebruch vorgestellt (jedes ausschließliche Verhältniß wird als Ehe gedacht). In Babylon aber mußte, vermöge eines allgemeinen Landesgesetzes, jede Frau, um sich der Mylitta zu weihen, d. h. um ihre Devotion für die Urania und so gegen den mit ihr gesetzten zweiten Gott zu bezeugen, einen solennen, öffentlichen Ehebruch im Tempel der Mylitta begehen. Unter den Arabiern ist der zweite, der relativ höhere und gegen die materialisirte Urania geistige Gott schon bereits näher bestimmt als Sohn der Urania. Herodotos nennt diesen Gott schon hier Dionysos. Auch ich werde mich für den Gott dieses Namens bedienen, jedoch als eines bloß allgemeinen, ohne damit schon den griechischen Dionysos zu meinen, obgleich es allerdings nur diese allgemeine (und darum allen Völkern gemeinschaftliche) Potenz ist, die zuletzt auch in dem griechischen Dionysos hervortritt. Dionysos ist der griechische Name des Gottes, der unter dem, den Römern vorzüglich bekannten Namen Bacchus manchen allein bekannt ist. Man muß sich aber wohl hüten, die gewöhnlichen Vorstellungen, die mit diesem lateinischen Namen durch allerhand Mißbrauch verbunden sind, hier einzumischen. Dionysos ist uns vorerst eben nichts anderes als der Gott, der unserer zweiten Potenz entspricht, und dessen einzige Bestimmung ist, jenes erste, wilde, den Menschen außer sich setzende, sich selbst entfremdende Princip zu überwinden, das Bewußtseyn wieder aus der Gewalt dieses Princips zu setzen. Insofern ist er der befreiende Gott, wie ich ihn auch in der Folge nennen werde. Dieser Gott kann indeß sein Werk im Bewußtseyn nur successiv

vollbringen. Darum ist sein Verhältniß zu jenem — nicht auf einmal und mit Einem Schlag, sondern nur successiv überwindlichen Princip, sein Verhältniß zu diesem ist in jedem der aufeinander folgenden Momente ein anderes und verschiedenes. Man kann sich hieraus die oft ganz verschiedenen Vorstellungen desselben Gottes — die sogenannten Widersprüche der Mythologie — erklären. Es ist immer nur derselbe Gott, aber seine Erscheinungsweise in verschiedenen Momenten ist eine andere. Der Gott, der unserem A^2 entspricht, ist ein anderer in jenem Moment, wo er eben nur erst in die Wirklichkeit geboren ist, *ohne* noch zu *wirken*, wo er nur eben erst *da ist*, ein anderer ist er im folgenden Moment, wo er eben erst *anfängt* zu wirken, wieder ein anderer in einem noch späteren, wo seine Wirkung gethan ist, wo er den Gegensatz schon vollkommen besiegt hat. Die Zeit der Urania ist die Zeit des noch friedlichen, wirkungslosen Zusammenbestehens der zwei Gottheiten, wie es sich namentlich unter den Arabiern durch das bestimmte Zeugniß des Herodotos nachweisen läßt. Aber die Bestimmung des befreienden Gottes ist, das entgegenstehende Princip wirklich zu überwinden, d. h. es in sein An-sich zurückzuführen und es so wieder zum Grund eines wahrhaft *menschlichen* Bewußtseyns zu machen. Daher ist Dionysos vorzugsweise der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens im Gegensatz mit dem wilden, herumschweifenden Leben der frühesten Zeit; selbst sein Name nach der wahrscheinlichsten Etymologie möchte nichts anderes bedeuten als den Herrn des Menschen, d. h. des wahrhaft menschlichen Lebens. Indeß hängt das menschliche Bewußtseyn noch immer an jenem ersten Princip, ja es *muß* an ihm festhalten, weil es doch zuletzt das Gott setzende ist, und weil dem Bewußtseyn an ihm der Gott eigentlich *haftet*. Auch ist es keineswegs aufgefordert, dieses Princip *absolut* — schlechthin —, sondern nur es als *reales*, als *außer sich* seyendes aufzugeben. Aber es fürchtet, daß ihm mit der Realität dieses Princips auch der Gott selbst verloren gehe, und sucht darum diese Realität gegen den höheren Gott zu behaupten. Auf diese Art entsteht also eine neue und

dritte Epoche C. Epoche des Kampfs zwischen dem nun schon

im Allgemeinen gebeugten und überwindlich gewordenen blinden Princip und zwischen der es in sein An-sich zurückbringenden Potenz. Da aber dieser Kampf, welcher Inhalt der dritten Epoche ist, da dieser selbst wieder nur durch Momente fortschreiten kann, so ergeben sich wieder neue Unterabtheilungen.

Die einzelnen, in dieser dritten Periode des mythologischen Processes wieder unterscheidbaren Momente sind also folgende:

Erstes Moment, wo das Bewußtseyn sich der Wirkung des befreienden Gottes schlechthin widersetzt, wo eben darum das im vorhergehenden Moment nachgiebig gewordene Princip sich neuerdings — nämlich gegen den nun wirkenden höheren Gott — wieder aufrichtet. Es war nur nachgiebig oder weiblich geworden gegen den noch nicht wirkenden. In jeder neuen Aufrichtung aber erscheint dieses Princip wieder als männlich.

Dieser Moment des Bewußtseyns ist also bezeichnet durch den noch immer auf seiner Einzigkeit bestehenden, starren, unbeweglichen, jede Anwandlung der höheren Potenz abweisenden und im Gegentheil nur noch starrer sich verschließenden Gott. Dieser strenge, noch immer der Freiheit unholde Gott ist der Gott der zunächst in der Geschichte und im mythologischen Proceß hervortretenden Völker, der Phönikier, der Tyrer, der Karthager, sowie der kananäischen Völkerschaften, bei den Phönikiern Baal (= Herr), ursprünglich Name des Uranos, des Himmelskönigs —, aber der Gott des gegenwärtigen Moments ist auch nur dieser König in einer zweiten Gestalt, wo er den andern Gott zwar noch nicht anerkennt, ihm keine Einwirkung verstattet, aber ihn doch schon neben sich hat. Bei den Kananäern heißt er ebenso Moloch, König. In der griechischen Mythologie, wo er bloße Vergangenheit ist, kommt er als Kronos vor. Dieser Gott also will dem höheren, befreienden noch durchaus keine wirkliche Statt geben. Letzterer nun aber — der befreiende — erscheint, wie Sie aus früheren allgemeinen Erklärungen schon wissen können, nur in dem Verhältniß als Gott, er ist Herr nur in dem Maß, in welchem er das ihm entgegenstehende Princip wirklich überwunden hat; denn nur in dem überwundenen verwirklicht

er sich als Gott. Solang' sich ihm also der erste, den wir jetzt auch den realen Gott nennen können, absolut verschließt, so lange kann er auch nicht als Gott, sondern nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Menschen erscheinen. Er erscheint als der Gott in der Verborgenheit, in der Negation, der Erniedrigung, der sich die Gottheit erst zu erwerben hat. Als ein solches Mittelwesen finden wir ihn wirklich in der Mythologie der Phönikier, nämlich unter der Gestalt des phönikischen Herakles, in der phönikischen Sprache selbst Melkarth. Von hieher — nämlich entweder von einer materiellen Ueberlieferung der phönikischen Herakles-Idee, oder, höher genommen, von diesem Moment des Bewußtseyns — schreibt sich selbst die griechische Herakles-Vorstellung her. Herakles ist gleichsam ein Vorläufer, er ist eine frühere Erscheinung des Dionysos. Der phönikische Herakles ist der außer seiner Gottheit gesetzte Sohn, Kronos ist der falsche Gott, der an die Stelle des wahren Vaters getreten ist und diesen jetzt ganz vom Bewußtseyn ausschließt. Kronos ist das vom Menschen wieder erregte ausschließliche Princip, das als Kronos den Sohn zwar nicht mehr vom Seyn (denn dieß war ihm schon durch den vorhergegangenen Moment geworden), aber von der Wirkung ausschließt, ihm das Reich, d. h. die Gottheit, vorenthält, zu dem sich also der Sohn nicht sowohl im Verhältniß des Sohns als eines Knechtes befindet, gerade wie der Messias des Alten Testaments nicht als der Sohn, sondern nur als der leidende und duldende Knecht Gottes erscheint. Herakles ist in diesem Verhältniß der mühselige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, übrigens unablässig ringende und besonders der Menschheit wohlwollende. So erscheint er in der phönikischen Mythologie, welche außer dem Hauptgott, dem herrschenden Baal, kein höheres Wesen kannte als den Melkarth. In der griechischen Mythologie ist die Idee weiter ausgeführt, denn da ist Herakles der am Ende sich wirklich zum Gott verklärende, nachdem er die ihm auferlegte Sterblichkeit in sich überwunden hat.

Wie nun früher der starren Ausschließlichkeit des Himmelskönigs ein Moment folgte, wo dieser sie aufgab, wo er gleichsam schmolz und weiblich wurde: so geschieht auch hier der Uebergang von der strengen

Herrſchaft des verſchloſſenen Kronos im Bewußtſeyn durch ein ſolches abermaliges weiblich Werden des inzwiſchen zur Geſtalt des Kronos fortbeſtimmten Princips. Auch Kronos wird wie Uranos weiblich.

Damit iſt aber ein neues, zweites Moment unſerer dritten Periode C geſetzt, das eben darum in das Bewußtſeyn neuerer Völker fällt und z. B. in der Mythologie der phönikiſchen Völker noch nicht vorkommt. Dieſe weibliche Geſtalt, in welche dem Bewußtſeyn ebenſo wie früher Uranos nun auch Kronos übergeht, iſt durch die Kybele bezeichnet, welche zuerſt unter dem phrygiſchen oder phrygo-thrakiſchen Volksſtamm hervortrat, von dieſem aber dann ſpäter auch in griechiſche Länder und bis nach Rom verpflanzt wurde, wo ſie indeß immer eine religio peregrina blieb. Man unterſcheidet bei Griechen und Römern ſehr wohl, was urſprüngliches Erzeugniß ihrer eignen mythologiſchen Entwicklung iſt, und was ihnen von außen gekommen. Eben darum kann man die mit ihrem ganzen Seyn verwachſenen mythologiſchen Ideen ihnen nicht auch von außen, etwa von den Aegyptern, zuführen laſſen.

Wie ſich alſo in einem früheren Moment Urania : Uranos, ſo verhält ſich jetzt Kybele : Kronos. Wie in der Erſcheinung der Urania der erſte Grund zur Mythologie gelegt wurde, ſo durch die Erſcheinung der Kybele der zweite.

Durch Urania wurde der mythologiſche Proceß in ſeiner Succeſſion erſt möglich, mit der Kybele wird er wirklich. Jene war Uebergang zum möglichen, dieſe iſt Uebergang zum wirklichen Proceß, welcher nun das dritte Moment unſerer dritten Periode (C) iſt. Hier entſteht die Mythologie erſt vollſtändig; in dieſen Punkt des Fortſchreitens fallen nun die drei Mythologien: a) die ägyptiſche, b) die indiſche, c) die griechiſche. — Um nun zu zeigen, wie auch dieſe wieder untereinander als Momente ſich verhalten, muß ich hier einige allgemeine Bemerkungen einſchalten.

Schon aus der bisherigen Ueberſicht konnten Sie abnehmen, daß das Princip, nach welchem die Mythologie fortſchreitet, das Princip eines ſucceſſiven Hervortretens der im Urbewußtſeyn vereinigt geweſenen

Potenzen iſt, die nur ſucceſſiv ſich wieder vereinigen. Erſt war es nur Eine Potenz, von der das Bewußtſeyn ausſchließlich beherrſcht wurde, Uranos. Dieſe erſte, anfänglich ausſchließliche, keine andere neben ſich zulaſſende Potenz gab in der Folge einer zweiten Potenz Statt, beſtimmt, jene erſte zu überwinden. Dieſes Stattgeben iſt der erſte Sieg über das ausſchließliche B, die erſte Herabſetzung deſſelben zum Grunde, die erſte Grundlegung alſo, καταβολή, wie ich es nennen will. Die ausſchließliche Herrſchaft des Einen Princips war in der Urreligion, in dem Zabismus dargeſtellt. Von da an bis zum Moment der zweiten Katabole, wo das erſte Princip Gegenſtand nicht bloß mehr einer möglichen, ſondern einer wirklichen Ueberwindung wird, alſo bis zu Kybele oder bis zu dem Moment, der durch dieſe zweite weibliche Gottheit bezeichnet iſt, hatten wir nur mit zwei Principien zu thun. Von nun aber kommt es zur wirklichen Ueberwindung; in dem Verhältniß aber, als das anfängliche Princip, das die Urſache der ganzen Spannung iſt, in ſein An-ſich zurückgebracht wird, in dem Verhältniß wird es auch wieder zum Setzenden — gleichſam zum Sitz und Thron — jenes Höchſten umgewendet, das eigentlich ſeyn ſoll, der dritten Potenz, welcher eigentlich gebührt zu ſeyn. Von hier an haben wir alſo mit drei, d. h. wir haben mit der Allheit, mit der Totalität der Potenzen zu thun. Ehe wir uns nun auf den ferneren Kampf, auf den der wirklichen Ueberwindung, näher einlaſſen, wollen wir noch das Allgemeine ausſprechen: daß der ganze mythologiſche Proceß ſich nur um die drei Potenzen bewegt. Dieſe ſind das Weſentliche im Proceß, alles andere iſt das mehr oder weniger Zufällige. Sie ſind die eigentlichen Urſachen, die verurſachenden Principien des Proceſſes, und inwiefern ſie dem Bewußtſeyn als Götter erſcheinen, ſo ſind dieſe, wie geſagt, nur ſucceſſiv in das Bewußtſeyn eintretenden Götter die wahrhaft verurſachenden, die weſentlichen Götter. Die Mythologie iſt nichts anderes als das ſucceſſive Kommen dieſer Götter.

In unſerer erſten Periode oder Epoche = A herrſchte nur der Eine ausſchließliche Gott, unſere zweite Periode = B iſt die Zeit des Kommens für den zweiten, ſie iſt die Periode zwar noch nicht des

Wirkens, aber der Geburt des Dionysos. Unsere dritte Periode = C ist Periode des Wirkens der zweiten, also Uebergang zum Kommen der dritten Potenz. Die dritte Potenz, der Geist, kann nur kommen, wenn das Ungeistige der ersten völlig zur Exspiration gebracht ist. In dieser Periode = C aber weist der strenge Gott Kronos zuerst noch jede Einwirkung der zweiten Potenz ab, hier kann also die dritte noch nicht kommen, hier gewinnt die zweite nur erst so viel, daß das widerstrebende Princip sich zur wirklichen Ueberwindung hergibt. Das Ende dieser Periode ist Kybele. Nun beginnt also eine vierte Periode = D, die der wirklichen Ueberwindung; diese kann nun die Periode des Kommens der dritten Potenz genannt werden.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Potenzen auch in diesem (dem mythologischen) Proceß die wahren eigentlich wirkenden Ursachen sind. Die erste ist die hemmende, gegenwirkende, die zweite die eigentlich wirkende, die dritte die antreibende des ganzen Processes. Von den eigentlich wirkenden Potenzen müssen wir nun aber eine andere Art von Göttern wohl unterscheiden, die ich die materiellen nennen will, und von denen ich zum voraus bemerke, daß sie die in dem Proceß nur accidentellen, mit entstehenden und daher die bloß erzeugten (die θεοὶ γεννητοί) sind. Damit geht es nämlich so zu. In der ersten Periode, wo das ausschließliche Princip seine Centralität zwar noch behaupten will, aber nicht behaupten kann, in diesem Kampf zwischen Materialität und Immaterialität, der der völligen Unterordnung oder Katabole jenes Princips vorausgeht, wird dieses Princip, wie wir sagten, dem Bewußtseyn zerrissen in mehrere Elemente. Aus dieser Zerreißung oder diesem ersten Zerbrechen des Einen entstehen die siderischen Götter des ältesten Bewußtseyns. Diese Astral- oder, wie man gewöhnlich sagt, Sterngötter sind nun aber bloß materielle, d. h. bewirkte Götter. Sie sind die ersten unter den bloß materiellen. In der nächstfolgenden Periode, wo die Unterordnung des ersten Princips unter die höhere Potenz nun schon entschieden ist, sind, wie Sie wissen, Urania (die aber nur eine andere Form des Uranos ist) auf der einen und Dionysos (der durch Urania zuerst ins Seyn gekommene

Gott) die zwei allein wirkenden Götter, wie auch Herodotos von den Arabiern ausdrücklich sagt: sie halten die Urania und den Dionysos allein für Gott. Die materiellen Götter, die in dieser Periode des Bewußtseyns vorkommen, sind nur etwa noch die ihm von der ersten Periode her gebliebenen Sterngötter, die aber nun schon immer mehr ins Materielle übergehen und sich dem Bewußtseyn mit den materiellen Sternen oder selbst den Elementen identificiren.

In der darauf folgenden dritten Periode, der die Mythologie der Phönikier, der Karthager u. s. w. angehört, erscheinen Kronos und Herakles (der nun A^2 oder Dionysos in noch unerkannter und Knechtsgestalt, Dionysos in der Erniedrigung ist, wie Kronos nur wieder Uranos in schon bestimmterer Gestalt ist), hier also erscheinen Kronos und Herakles allein als wirkende Götter. Kronos ist der selbst unorganische, der unorganischen Zeit der Natur entsprechende Gott. Als specielle Gegenstände einer Art von religiöser Verehrung sind hier nur unorganische Massen. Zu Lebendigen läßt es Kronos nicht kommen. Die Religion ist vom Himmel — der Region des Allgemeinen — ins Concrete, zur Erde herabgefallen. Selbst die Griechen, die Hellenen scheinen durch diese unorganische Zeit hindurch gegangen, zwar nicht als Hellenen, denn Hellenen wurden sie erst mit der ihnen eigenthümlichen Mythologie, aber eben ehe sie sich als Hellenen ausgeschieden und erklärt hatten. Denn aus dieser vorhellenischen Zeit findet sich noch die Erinnerung an die λίθοις ἀργοῖς, wie Pausanias sagt, d. h. rohen, unbehauenen Steinen, erwiesene Verehrung. In dem übrigen Menschengeschlecht ist aus dieser Zeit nichts übrig geblieben, als der sogenannte Fetischismus, unter dem man eben eine rohen, entweder unorganischen oder wenigstens unlebendigen Körpern, z. B. Steinen, Vögelkrallen, Federn und ähnlichen Gegenständen erzeigte stupide Verehrung versteht. Stupid wird nämlich jede Verehrung, wenn der Moment des Bewußtseyns vergangen ist, in dem sie natürlich und nothwendig war und insofern einen gewissen Sinn hatte. Stupid ist auch die Verehrung, die der Hindu seinen Götzen erweist. Weit entfernt, den Fetischismus als die älteste Religion zu betrachten, weil sie die

roheſte ſcheint — was heutzutag eine Lieblingsmeinung vieler Schriftſteller iſt — erhellt aus dieſer Bemerkung, daß der Fetiſchismus vielmehr erſt von dieſem Momente ſich herſchreibt.

In dem nächſtfolgenden Moment nun, wo Kybele, der weiblich gewordene Kronos, und Dionyſos, gegen den jene ſtolze Macht des ausſchließlichen Seyns nachgiebig geworden iſt, ſich wieder im Bewußtſeyn allein entgegenſtehen (auch hier übrigens tritt Dionyſos noch immer als ein bloßes Mittelweſen, als ein δαίμων auf, denn wirklicher Gott iſt er erſt, wenn er das Entgegenſtehende wirklich überwunden) — in dieſem Moment alſo, wo, wie früher Urania, ſo jetzt Kybele und Dionyſos allein, als die zwei einzig wirkenden Götter einander gegenüberſtehen, ſind noch keine neuen materiellen Götter geſetzt, denn dieſe werden erſt hervorgehen in dem Verhältniß, als das entgegenſtehende Princip dionyſiſch verwandelt und überwunden wird, wohl aber heißt nun Kybele ſchon die große Mutter der Götter, magna deûm mater, nämlich der zukünftigen materiellen Götter, die auch ſofort erſcheinen, wie der Proceß der wirklichen Ueberwindung anfängt. Hier ſind ſie nämlich nichts anderes als Symptome oder Erſcheinungen des wirklichen ſucceſſiven Zergehens jenes realen Gottes, der, obwohl nicht ohne Widerſtand, aber doch immer mehr in ſein An-ſich zurücktritt, d. h. ſich wieder vergeiſtigt. Die Welt dieſer vielen-Götter iſt eigentlich die durch Dionyſos geſetzte und erzeugte Göttervielheit, in der nun das überwundene und verwandelte ausſchließliche Princip erſcheint, ſie iſt die dionyſiſche Welt. Ich ſage: Göttervielheit, dieſe iſt von Vielgötterei wohl zu unterſcheiden. Die materiellen Götter eines jeden Moments bilden nur eine Göttervielheit, nur ſimultanen Polytheismus; die geiſtigen oder die verurſachenden Götter allein ſind der Inhalt der eigentlichen Vielgötterei, nämlich des ſucceſſiven Polytheismus: des ſucceſſiven, denn z. B. von Anfang, alſo von Uranos an bis zu Kybele iſt der reale Gott im Grunde der Herrſchende, die Herrſchaft des idealen, des vergeiſtigenden Gottes, des Dionyſos, dauert bis zum Ende des Proceſſes, und die in dieſem Ende entſtandene und nun vorhandene Welt oder Vielheit wird ſchließlich beherrſcht von der dritten

Potenz oder dem dritten unter den aufeinander folgenden Göttern. In diesen drei Potenzen ist das Ziel, das Esoterische, der eigentliche Verstand, eben darum auch das wahre Geheimniß der Mythologie enthalten. Dieser esoterische Verstand der Mythologie, zu dem sie selbst erst, wie wir sehen werden, in ihrem Ende gelangt, haben wir nun eigentlich schon zum voraus, weil wir außerhalb der Mythologie auf dem philosophischen Standpunkte stehen. Wir haben in der Mythologie gleich nur die drei großen Potenzen oder Ursachen gesehen. Allein wir sind in der wirklichen Entwicklung nur noch bis zu dem Punkt fortgeschritten, wo die zweite Ursache oder Potenz des ersten ausschließlichen Princips eben erst wirklich Herr wird. In dem Verhältniß aber, als die zweite Potenz sich die erste wirklich — durch wirkliche Ueberwindung — unterwirft, wird die erste zugleich wieder in den Anziehungspunkt, oder, wie wir früher sagten, in das Setzende der dritten umgewendet. Von diesem Punkt, d. h. also von Kybele an, kommt daher auch die dritte Potenz ins Spiel. Wenn nun von hier an der Proceß doch noch verschiedene Momente durchläuft, und wenn jedem dieser Momente eine besondere Mythologie entspricht, so werden diese Mythologien nicht mehr durch die Elemente, nämlich durch die Potenzen selbst sich unterscheiden können. Von hier an muß jede Mythologie alle Potenzen enthalten. Wie können sich also die verschiedenen noch unterscheiden, und wodurch kann insbesondere hier doch noch ein Verhältniß der Succession zwischen ihnen gedacht werden? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder für sich die Allheit der Potenzen ist, dennoch diese Allheit wieder als eine verschiedene erscheine, je nachdem in ihr das eine der beiden entgegengesetzten Principien oder keines von beiden, sondern das dritte vorherrscht. Denn auch in der Periode der wirklichen Ueberwindung kann das erste Princip noch immer ein Gleichgewicht behaupten mit der zweiten Potenz, ja es wird anfänglich noch ein Uebergewicht behaupten. Es kann ein zweiter Moment kommen, wo die erste gleichsam ganz überwältigt und nichts mehr ist gegen die zweite; es kann ein dritter Moment kommen, wo die dritte Potenz, zwischen beide eintretend, auch der ersten ihr Recht wieder

angedeihen läßt, sie in ihr Recht, das An-sich, der tiefste Grund und die Wurzel alles religiösen Bewußtseyns zu seyn, wieder einsetzt. Erst diese letzte Einheit könnte die völlig beruhigte seyn, und bei der eben darum der Proceß stehen zu bleiben vermöchte.

Es wären also in jener letzten Periode = D, wo es die wirkliche Ueberwindung, den letzten Kampf gilt, wo alle Potenzen zusammentreffen. — es wären da noch drei Momente möglich und drei Mythologien, deren jede alle Elemente enthält. Drei in diesem Sinne vollständige Mythologien bieten sich auch dar: die ägyptische, die indische und die griechische (denn die altitalische, latinische und selbst die etruskische sind nur analoge Formationen der griechischen, wie schon daraus erhellt, daß sie die gleiche Vergangenheit sich voraussetzen, die pelasgische). Unter jenen drei Mythologien ist in der That aber die ägyptische diejenige, in welcher der heftigste Kampf gegen das blinde Princip noch besteht, in welcher eben darum dieses Princip selbst, obwohl bekämpft, noch zum letztenmal gleichsam seine ganze Kraft anstrengt und aufbietet. Das Princip, um welches sich in der ägyptischen Mythologie alles bewegt, ist der Typhon. Dieser hat noch die Natur des alles verzehrenden und gleichsam verfengenden, des dem getheilten Seyn, dem freien, geschiedenen und darum besonders dem organischen Leben abholden Princips, was hier natürlich nicht umständlich bewiesen, wovon sich aber jeder selbst überzeugen kann, der z. B. nur Plutarch de Iside et Osiride ansehen will. Die ganze ägyptische Mythologie ist nichts anderes als der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips. Ihm steht, gleichsam als die gute, die bessere Gottheit, Osiris entgegen; aber der Sieg ist im Anfang noch in solcher Unentschiedenheit, daß das Bewußtseyn, davon verwirrt, diesen Kampf bald als Zerrissenwerden des Typhon, bald als Zerreißung des Osiris empfindet. In der That erst mit der Erscheinung der dritten Potenz des Horos, den Plutarch nach ägyptischen Zeugnissen, ganz übereinstimmend mit unsern Bestimmungen der dritten Potenz, τὸν ὡρισμένον καὶ τέλειον, den ganz vollendeten nennt, ist Typhon völlig besiegt. Eine vierte Gestalt der ägyptischen Mythologie ist die Isis, welche nichts

anderes als das dem Gott anhängliche, mit ihm vermählte Bewußtſeyn ſelbſt iſt, das, zweifelhaft und angſtvoll zwiſchen Typhon und Oſiris, erſt durch die Geburt des Horos, ihres Sohns, beruhigt wird. Denn das Bewußtſeyn kann den realen Gott als ſolchen nicht aufgeben, es werde ihm denn der geiſtige dafür. Am Ende der ägyptiſchen Mythologie bleiben als die drei großen Potenzen, als die eigentlich verurſachenden Götter derſelben ſtehen: 1) Typhon, der aber, inwiefern er nun der höheren Potenz ganz unterthan, völlig umgewendet durch Oſiris, ſelbſt zum Oſiris wird, — Typhon iſt er nur im Gegenſatz gegen Oſiris, nachdem ſich aber dieſer in ihm verwirklicht, iſt er ſelbſt Oſiris, und als dieſer nur in Oſiris umgewendete Typhon iſt er der unſichtbare, der Herr des unſichtbaren Reichs, der Unterwelt, der in ſein An-ſich zurückgetretene Gott; die zweite große Potenz iſt eben Oſiris ſelbſt, der die Urſache dieſer Umwendung des Typhon, der wirkende, der rein ſeyende Gott iſt; die dritte iſt Horos, welcher der als Geiſt wirkliche Gott iſt, der ſeyn ſollende, um deſſen Geburt es in dem ganzen Proceß zu thun war. Dieſes alſo ſind die verurſachenden, oder wie ich ſie auch nennen kann, die formellen Götter der ägyptiſchen Mythologie, von denen die bloß accidentellen, unterſtehenden, die materiellen wohl zu unterſcheiden ſind. Dieſe materiellen Götter entſtehen nämlich eben nur durch den Kampf ſelbſt und in demſelben; ſie ſind die gleichſam noch zuckenden Glieder, in welche der Eine Gott, der ſich der Ueberwindung, der Zurückführung in das An-ſich widerſetzt, zerriſſen wird. Dieſe materiellen Götter der ägyptiſchen Mythologie ſind, wie bekannt, Thiergeiſter, Thiergötter, die man nicht anders anzuſehen hat als die früheren Sterngeiſter oder Sterngötter. Dieſe materiellen Götter des ägyptiſchen Bewußtſeyns ſind mit derſelben Nothwendigkeit Thiergeiſter, mit welcher in dem entſprechenden Ende des Naturproceſſes, an dem beſtimmten Punkte in der Reihe der Naturweſen, Thiere hervortreten. Die Thiere, welche kein tiefer denkender Menſch in der Natur ohne ein gewiſſes Grauen betrachten kann, ſind nichts anderes als Erſcheinungen des eben geiſtig zu werden anfangenden blinden Naturgeiſtes[1].

[1] Die Thierwelt iſt aber auch wieder diejenige Sphäre der Natur, wo ſie

Wie der in der ganzen unorganischen Natur blinde Naturgeist in einer bestimmten Periode, die sich ja geognostisch erkennen läßt, zum Thiergeist wird und nun ein eignes Reich (das Reich der Thiere) gleichsam gründet, so ist der Typhon der ägyptischen Mythologie nichts als das bis zur Stufe des Thiergeistes erhobene Princip der Natur selbst, und die aus seiner Zerstückelung oder Zergliederung (διαμελισμός, wie es ausdrücklich genannt wird), die aus dieser Zertheilung desselben in einzelne Glieder hervorgehenden materiellen Gestalten können daher keine anderen als Thiergestalten seyn.

Ganz der Gegensatz der ägyptischen Mythologie scheint nun die indische zu seyn. Wenn in jener das Bewußtseyn noch festhält an dem realen Princip, es nur mit Schmerz, ja mit Thränen immer mehr zergehen und sich in ein geistiges verwandeln sieht, wenn das ägyptische Bewußtseyn noch immer an jenem Mittelpunkt festhält, um den sich doch eigentlich alles bewegt und der festgehalten werden muß, damit der Proceß selbst nicht seinen Sinn und seine theogonische Bedeutung verliere, so ist dagegen das indische Bewußtseyn das völlig excentrische, einem völligen Taumel hingegebene, das gleichsam alle Fassung verloren hat. Im indischen Bewußtseyn ist jenes Princip des Anfangs, das der Grund und Halt des ganzen Processes ist, durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichte gemacht. Die jenem Princip des Anfangs im indischen Bewußtseyn entsprechende Potenz ist Brama, der aber zur Verwunderung aller derjenigen, welche bloß die äußere Geschichte der Mythologie kennen, und eben darum auch die Erscheinung derselben bloß äußerlich zu verknüpfen wissen, — auf eine diesen unbegreifliche Weise ist Brama in Indien selbst völlig verschollen, höchstens bild- und tempellos verehrt, er ist der Gott einer völligen Vergangenheit, nicht in dem Sinn, wie der Typhon der ägyptischen Mythologie auch der Gott der Vergangenheit ist (wie Osiris der Gegenwart, Horos einer immer näher rückenden Zukunft), nämlich nicht so, daß er auch jetzt,

gleichsam ihren Spott treibt mit dem überwältigten B (es insultirt), wo dieses neben der Geistigkeit und Sinnigkeit, die ihm angethan ist, erst in seiner eignen Sinnlosigkeit erscheint. Die höchste Ironie der Natur im Thierreich.

ins Unſichtbare, Verborgene zurückgetreten, noch immer als der tiefſte Grund des religiöſen Bewußtſeyns bewahrt, mit heiliger Scheu verehrt, durch immerwährende Opfer geehrt und verſöhnt wurde, wie dieß mit Typhon der Fall iſt — Brama genießt im indiſchen Volksglauben keine Art der Verehrung, er iſt aus dem Bewußtſeyn wie verſchwunden, ein bloß geweſener, außer aller Beziehung zur Gegenwart ſtehender Gott. An ſeiner Stelle herrſcht ausſchließlich im Bewußtſeyn der zweite Gott, der Schiwa, der als der Gott der Zerſtörung, nämlich eben der gänzlichen Zerſtörung des Brama, durch eine ganz unbeſchränkte und gleichſam ſchonungsloſe Wirkung eine völlige Auflöſung des religiöſen Bewußtſeyns herbeiführt. Zwar es findet ſich im indiſchen Bewußtſeyn auch die dritte Potenz, die Potenz der Beſonnenheit, die als Geiſt wirkende, in der Geſtalt der dritten indiſchen Gottheit, des Wiſchnu. Aber 1) verbinden ſich dieſe drei Dejotas (Brama, Schiwa, Wiſchnu) dem indiſchen Bewußtſeyn nicht zur Einheit, wie die drei ägyptiſchen Götter zuletzt in einem großen Bewußtſeyn ſich vereinigen; 2) hat Wiſchnu zwar ſeine beſonderen Anhänger und Verehrer, aber ſo wie die Schiwaiten von dem Wiſchnu nichts wiſſen wollen, ſo ſchließen die Anhänger des Wiſchnu dagegen den Schiwa aus; wenn der große Haufen ganz dem blindeſten Schiwaismus hingegeben iſt, ſo ſind die höheren und durch Wiſſenſchaft veredelten Klaſſen ebenſo partielle Anhänger des Wiſchnu, und eben darum, weil dieſer im indiſchen Bewußtſeyn ſelbſt ſeine wahre Vorausſetzung (Brama und Schiwa) verloren hat oder ſie ausſchließt, anſtatt ſie in ſich aufzunehmen, ſo konnte ſich das indiſche Bewußtſeyn auf der Höhe dieſer geiſtigen Potenz nicht behaupten, es lenkt von dort zur bloßen Fabel um, es entſtehen die Legenden von den Incarnationen des Wiſchnu, die eigentlich gar nicht mehr zur Mythologie gehören und mehr oder weniger Erfindungen ſind. Vorzüglich wird er in einer dieſer Incarnationen als Kriſchna verehrt; dieſe ganze Kriſchnalehre iſt nicht mehr ein ächtes und natürliches Erzeugniß der Mythologie oder des mythologiſchen Proceſſes; ſie iſt in der That nur die Ausgeburt einer wüſten und haltungsloſen Imagination. Ich ſpreche hier nicht von dem Buddismus Indiens, den ich theils als etwas dem

eigentlichen Indischen Fremdes, theils als ursprünglich aus einer Reaktion gegen den mythologischen Proceß, also als Erzeugniß einer antimythologischen Tendenz, die sich von den ältesten Zeiten durch die mythologischen Erscheinungen mit hindurchzieht, hier nicht in Betracht ziehen kann, daher ich mich mit der Bemerkung begnüge, daß der Buddismus sowohl, als der Mysticismus (der als die andere Seite des indischen Wesens anzusehen ist und als das Mittel, durch das es sich unwillkürlich vor der drohenden Auflösung alles religiösen Bewußtseyns zu retten suchte), daß beide nur dazu dienen, die Verwirrung des unglücklichen indischen Bewußtseyns zu vollenden.

Doch zu der wahren Mitte zurückgeführt erscheint nun das Bewußtseyn in der griechischen Mythologie, welche den untergehenden Gott nicht schlechthin aufgibt, sondern als geistigen zugleich bewahrt, und so zur wahren Vollendung gelangt. Auch im indischen Bewußtseyn macht der mythologische Proceß seine Krisis, aber nicht eine Krisis zur Wiederherstellung, sondern zur Zerstörung, daher Schiwa als nur grauser Zerstörer erscheint, nicht als Versöhner des strengen, unholden Gottes, als Befreier, wie der griechische Dionysos. Die Krisis endigt hier in Verwesung, deßwegen sehen wir hier auch kein eigentliches Resultat des mythologischen Processes im Bewußtseyn zurückbleiben, sondern, sowie dieser beendet ist, sind es Vorstellungen anderer Art, die sich des indischen Bewußtseyns bemächtigen; es tritt an die Stelle einer wahren, einer natürlich erzeugten Mythologie hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von Wischnu und seinen Verkörperungen, oder es entsteht jenes überspannte Einheitsbestreben, in welchem sich eben das durch die Mythologie völlig untergegangene und zerstörte Einheitsbewußtseyn kund gibt, das dagegen in der griechischen Mythologie erhalten worden. In dieser bewahrt das Bewußtseyn noch im letzten Momente zugleich die Momente seiner Vergangenheit, während im indischen Bewußtseyn das Ganze der Mythologie in eine Art von Decomposition übergeht, die im Volksbewußtseyn nur einzelne Momente ohne organische Einheit zurückläßt, indeß die höheren Organe des indischen Bewußtseyns die ganze Verzweiflung eines absoluten Nihilismus ergreift, dem sie durch ein bis zum Wahnsinn

angeſtrengtes Beſtreben, ſich der höheren geiſtigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie ſelbſt vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, ſich zu entziehen ſuchen.

Die innere Zerſtörung drückt ſich auch äußerlich im verzerrten Weſen der indiſchen Götter aus: der Charakter der griechiſchen iſt Schönheit. Wir können ſagen: die griechiſchen Götter entſtehen dem von der Gewalt des realen Princips ſanft und geſetzmäßig ſich entbindenden Bewußtſeyn als eine Art ſeliger Geſichte oder Viſionen, in denen jenes — das reale Princip — zwar auch verſchwindet, aber in ſeinem Verſchwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entſtehenden Geſtalten die Realität, die Beſtimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechiſchen Götter Repräſentanten nothwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe) ſind. Die griechiſche Mythologie iſt der ſanfte Tod, die wahre Euthanaſie des realen Princips, das in ſeinem Verſcheiden und Untergehen an ſeiner Statt noch eine ſchöne und bezaubernde Welt von Erſcheinungen zurückläßt. Denn mehr als Erſcheinungen ſind die griechiſchen Götter auch nicht (wie wir denn die materiellen Götter überhaupt nur als eine begleitende, accidentelle Erſcheinung des Proceſſes erklärt haben, das Weſentliche ſind die Potenzen, die Göttervielheit nur eine Hervorbringung). Die griechiſchen Götter ſind nicht Körper, ſie haben nicht Fleiſch und Blut wie die wirklichen Menſchen, ſie ſind, als wären ſie Weſen der reinen Imagination, und doch für das Bewußtſeyn von der reellſten Bedeutung, wirkliche Weſen, weil ſie von einem reellen Proceß ſich herſchreiben. Alles Thieriſche iſt verſchwunden; dieſe Götter ſind, obwohl über das Loos der Menſchheit erhabene, doch durchaus menſchenähnliche Weſen; ſie ſtellen in der Geſchichte des mythologiſchen Proceſſes jenen Moment in der Geſchichte der Natur dar, wo das Princip der Natur nach dem grauſen Kampf im Thierreich den ſanften, entzückenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menſchen — gleichſam den Verſöhnungstod für die ganze Natur — ſtirbt; denn erſt im Menſchen iſt die ganze Natur verſöhnt.

Unſere Aufgabe iſt es hier nicht in das ganze Syſtem der materiellen Götter der griechiſchen Mythologie einzugehen. Uns iſt es nur

um die Bedeutung, um den Sinn und Verſtand der Mythologie zu thun. Dieſer Verſtand der Mythologie iſt aber zugleich ihr Geheimniß, und dieſes Geheimniß ruht in den verurſachenden Göttern. Nun iſt aber nach allem früher Entwickelten leicht einzuſehen, daß in demſelben Augenblick, wo das reale Princip, das die Urſache der Spannung iſt, völlig verſcheidet, daß in dieſem Augenblick die nur durch eben dieſes Princip auseinander- und in Spannung gehaltenen verurſachenden Potenzen dieſe Spannung gegeneinander aufheben, alſo im Bewußtſeyn ſich unmittelbar berühren und in ihre Einheit wiederherſtellen. Die erſte unter den nun wieder rein geiſtigen iſt eben das reale Princip ſelbſt — der reale während des Proceſſes außer ſich ſeyende, nun aber in ſein An-ſich, eben damit zugleich in ſeine Gottheit hergeſtellte Gott.

Der in ſein An-ſich (Geiſtigkeit) zurückgekehrte Gott iſt eben darum auch der unſichtbar gewordene, griechiſche Aides oder in der zuſammengezogenen Form Hades.

Der Aides kann jedoch auf eine doppelte Weiſe betrachtet werden. Einmal im Moment ſeines unſichtbar-Werdens, da er alſo auch bloß den Gott eines beſtimmten Moments repräſentirt und inſofern noch zu den materiellen Göttern gehört. So iſt er in der griechiſchen Mythologie als dritter, d. h. tiefſter unter Zeus und Poſeidon geſtellt. Auch als ſolcher jedoch iſt er der Grund der ganzen materiellen Göttervielheit. Nur indem er in ſeiner Starrheit, in ſeinem Widerſtand gegen die zweite Potenz überwunden wird, alſo nur indem er unſichtbar wird, kann jener ſimultane Polytheismus entſtehen, deſſen Gipfel der griechiſche Zeus iſt. Dieſe Götterviehheit, oder der ganze griechiſche Olympos (Zeus ſelbſt) ruht auf ſeinem latent-, unſichtbar-gewordenSeyn. Er iſt eben der in ihnen unſichtbar gewordene; würde er wieder ſichtbar, verſchwänden ſie. Darum heißt es auch in der Ilias mit Bezug auf die Behauſung dieſes Gottes (ſeine Behauſung iſt nichts anderes als locus, quo nunc est) — von dieſer Behauſung des Aides heißt es, daß vor ihr ſelbſt grauet den Göttern; denn wenn er aus jenem Ort ſich erheben und wieder hervortreten könnte, ſo würde die ganze äußerliche Götterwelt wieder vernichtet,

wie in der Natur, wenn das anfängliche, aber jetzt beruhigte, zugedeckte, unsichtbar gewordene Princip — wenn jenes Prius der Natur, jenes Angesicht, das keine Kreatur sehen kann, und das jetzt abgewendet ist, wieder sich um- und der Natur zuwenden könnte — wie in diesem Fall die ganze Mannichfaltigkeit der Natur und der voneinander unterschiedenen Naturwesen wieder Zerstörung und Verzehrung anheimfallen würde (Entsetzen der ägyptischen Götter [1]). Aber der Aides ist nicht mehr der Gott bloß dieses bestimmten Moments, sondern indem er nun der eben untergehende ist, stellt er sich dem Bewußtseyn zugleich dar als der Gott, der in allen Göttern — das An-sich von allen — ist, der in Uranos, der in Kronos war, der in Zeus, dem Haupt der jetzigen ganz entfalteten Göttervielheit ist; das Bewußtseyn wird ihn mit Einem Wort inne als den allgemeinen Grund der Götter, als den realen Gott überhaupt, und eben damit erst als reine Potenz, als reine Ursache, nämlich als die dem ganzen Proceß zu Grunde liegende, ihn anfangende Ursache; das Bewußtseyn gelangt zum allgemeinen Begriff desselben, als des Gottes, der durch alle materiellen Götter hindurchgegangen — in seinem außer-sich-Seyn der Stoff für sie geworden, insofern selbst kein einzelner, sondern ein allgemeiner ist, dem in dieser Allgemeinheit keiner von den materiellen, sondern nur einer der formellen, zunächst der, welcher A^2 ist, entgegenstehen kann. Indem er in seine Allgemeinheit, sein An-sich eingegangen ist, schließt er die andern Potenzen nicht mehr aus, und auch diese erscheinen jetzt als die wesentlichen, als die eigentlich verursachenden, gegen welche sich jene äußeren als die bloß accidentell-mitentstandenen, und demnach überhaupt als die gewordenen verhalten (so wie in unsern Gedanken die Dinge der Natur gegen die drei Ursachen). Auf diese Art ist es begreiflich, wie eben in der letzten Auseinandersetzung, wo die völlig entfaltete Göttervielheit hervorbricht, in der griechischen Mythologie, zugleich das Bewußtseyn jener geistigen oder rein verursachenden Götter entsteht — oder: es ist begreiflich, wie eben dasjenige Bewußtseyn, für welches als äußeres Resultat des früheren, aber überwundenen Zustandes die reinste Götter-

[1] Siehe Philosophie der Mythologie, S. 368. D. H.

vielheit ſich erzeugt, wie eben dasjenige Bewußtſeyn, das in den äußeren materiellen oder, wie wir auch ſagen können, particllen Göttern ſich gleichſam entbunden und befreit hat, wie eben dieſes nach innen zum Bewußtſeyn der geiſtigen Götter ſich umwendet, der Götter, die reine Urſachen ſind.

Die materielle Göttervielheit iſt dabei das Exoteriſche, die geiſtigen Götter, die nach aufgehobener Spannung nur noch als Geſtalten Eines Gottes ſind, werden zum Inhalt eines eſoteriſchen Bewußtſeyns.

Die exoteriſche Göttervielheit iſt nur das Aeußere, die eſoteriſchen Götter ſind das Innere, aber eben darum auch das Verborgene — das Geheimniß, das eigentliche Myſterium der Mythologie. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich alſo, wie eben mit der vollendetſten Mythologie (der griechiſchen) zugleich jene innere Götterlehre, alſo die Myſterien ſelbſt entſtehen mußten, wie beide, jene äußere, materielle und dieſe innere, geiſtige Götterlehre nothwendig gleichzeitige Erſcheinungen ſind. Es erklärt ſich aber nicht nur die gleichzeitige Entſtehung, ſondern auch die fortwährende Coexiſtenz beider, des exoteriſchen und eſoteriſchen Bewußtſeyns. Keines kann das andere aufheben; das Exoteriſche entſteht immer wieder mit dem Eſoteriſchen, und umgekehrt.

Ich habe nun ſchon erklärt, daß wir in dem gegenwärtigen Zuſammenhang in das Einzelne der materiellen Götterlehre nicht eingehen können; denn es iſt uns nur um die Bedeutung und den Sinn der Mythologie zu thun, dieſer aber findet ſich eben in den Myſterien. Man kann ſagen: die Myſterien enthalten eigentlich die Erklärung, die wahre Philoſophie der Mythologie, ſowie ſie eben darum für eine ſolche — für eine wahre Philoſophie der Mythologie — die höchſte Beſtätigung ſeyn müſſen. Schon aus dieſem Grunde alſo wäre es zu rechtfertigen, wenn ich in dem gegenwärtigen Zuſammenhang mich bei den griechiſchen Myſterien verweilte. Allein es iſt noch ein näherer Grund, der mich hiezu beſtimmen muß. Alles bis jetzt Vorgetragene war nur Vorbereitung zu einer Philoſophie der Offenbarung. Da es aber der Vorſehung gefiel, die Menſchheit erſt dieſen ganzen Weg der bloß natürlich ſich erzeugenden Religion durchlaufen zu laſſen, ehe die wahre Offenbarung

erſchien — da die vollkommene Offenbarung überhaupt nur zu einer beſtimmten Zeit, oder, wie es in der Schrift heißt, nachdem die Zeit erfüllt war, der Menſchheit zu Theil werden ſollte, die Offenbarung alſo gleichſam auf das Ende, auf das Höchſte der bloß natürlichen Entwicklung gewartet hat, ſo wird es auch uns unmöglich ſeyn, die wahre Bedeutung der Offenbarung und ihren Unterſchied von der Mythologie ganz zu beſtimmen, ehe wir das Höchſte oder vielmehr Tiefſte der Mythologie — d. h. eben die Myſterienlehre — erkannt und geſehen haben, in welchem Umfang und in welcher Tiefe auch dieſe auf dem Weg des bloß natürlichen Proceſſes das religiöſe Bewußtſeyn wiederherzuſtellen vermochte. Von jeher wurde auch die griechiſche religiöſe Geheimlehre betrachtet als das dem Chriſtenthum Nächſte, als das ſich ihm am meiſten Annähernde im Heidenthum. Unleugbar iſt für jeden, der die griechiſchen Myſterien näher kennen gelernt und ſtudirt hat, daß der gelehrteſte der Apoſtel mehr als einmal bei chriſtlichen Ideen auf Ausdrücke, ja auf Gebräuche der griechiſchen Myſterien anſpielt. Der natürliche Uebergang vom Heidenthum zum Chriſtenthum, d. h. zur vollkommenen Offenbarung, ſind wirklich die griechiſchen Myſterien; es wäre unmöglich, die Offenbarung in ihrem Verhältniß zum Heidenthum, und demnach überhaupt richtig darzuſtellen, ohne vorher den Inhalt der griechiſchen Myſterien erforſcht zu haben.

Neunzehnte Vorlesung.

Als Uebergang zu der Erklärung der griechischen Mysterien möge folgende allgemeine Reflexion dienen.

In unsrer Entwicklung der Mythologie überhaupt haben wir zwei große Uebergangsmomente unterschieden. Jenen, wo das reale Princip sich der höheren Potenz nur eben erst überwindlich macht — zur Materie einer möglichen Ueberwindung hingibt. Dann jenen, wo es zur Materie einer wirklichen Ueberwindung wird. Jeder solcher Uebergang ward durch eine weibliche Gottheit bezeichnet, der erste durch Urania, der zweite durch Kybele. Sollte nun aber nicht ein dritter Moment noch unterschieden werden, wo jenes Princip nicht mehr bloß Gegenstand der wirklichen Ueberwindung, sondern schon wirklich überwunden ist, und das Bewußtseyn dadurch in die Mitte zu stehen kommt zwischen jener Vergangenheit, von der es sich im Entstehen der freien Göttervielheit befreit und entbunden fühlt, und zwischen jenen ihm zugleich aufgehenden rein geistigen Potenzen? Und wie dort — in beiden früheren Momenten der Katabole — das Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt wird (denn wenn in dem Proceß überhaupt immer zwei sind, der Gott jedes Moments und das ihm entsprechende Bewußtseyn, so kann man bemerken, daß jederzeit die einem Gott entsprechende weibliche Gottheit sich als das Bewußtseyn des Gottes verhält. Das Letzte ist leicht einzusehen, wenn man auf Folgendes reflektirt. Der Gott ist in jedem Moment nur ein bestimmter, und somit ein solcher,

dem ein anderer zu folgen bestimmt ist. Das Bewußtseyn aber ist zwar in jedem Moment auch nur das Bewußtseyn dieses bestimmten Gottes, allein es ist außerdem seiner Natur nach das Gott schlechthin Setzende, und geht insofern über den bestimmten Moment hinaus. Diese Doppelseitigkeit zeigt sich nun auch an allen weiblichen Gottheiten. Gäa sieht weiter als Uranos, ihr Gemahl, Rhea, Gemahlin des Kronos, weiter als dieser, beide weiblichen Gottheiten sind der Zukunft geneigt, von der die beiden Götter nichts wissen wollen) — wie nun also in der ersten Katabole das zur Anerkennung des höheren Gottes gelangte, in der zweiten das dem Gott zur wirklichen Ueberwindung sich hingebende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt werden, so dürfen wir ja wohl auch am Ende des Processes jenes zwischen der Mythologie und den Mysterien in der Mitte stehende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt erwarten. Diese weibliche Gottheit ist Demeter, die von der einen Seite noch in die Mythologie hereinfällt und in dieser ihre Stelle hat, von der andern Seite aber ebenso ein Hauptgegenstand der Mysterien oder eigentlich der Mittelpunkt ist, um den sich in diesem das Bewußtseyn bewegt.

Demeter (dieselbe Gottheit, welche von den Römern Ceres genannt wurde) ist ihrem ersten Begriff nach nichts anderes als das Bewußtseyn selbst, das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ist, das dem ersten noch immer anhänglich, aber doch zugleich schon in der Ueberwindung durch den zweiten begriffen ist.

Wenn Kybele den Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung bezeichnet, so ist Demeter das in der wirklichen Ueberwindung begriffene, aber doch nur erst begriffene, insofern dem realen Gott noch immer anhangende und gleichsam verhaftete Bewußtseyn.

Unter die Fragen, welche eine Theorie der Mythologie zu beantworten hat, gehört eben auch diese: woher die Unterscheidung männlicher und weiblicher Gottheiten in der Mythologie? Wir können antworten: die weibliche Gottheit ist entweder immer das Bewußtseyn des ihm parallelen, ihm gleichstehenden und gleichzeitigen Gottes, oder das Bewußtseyn eines höheren, eines eben kommenden. Im ersten Fall erscheint

sie als Gemahlin, im zweiten als Mutter des Gottes. Auch Demeter werden wir in der Folge noch als die Mutter eines höheren Gottes kennen lernen. Aber sie kommt zuerst unter den Göttern der Kronischen Zeit vor als *Gemahlin* des Poseidon; schon dadurch ist ihre dem höheren Gott, nämlich dem Dionysos, zugewandte Natur angedeutet. Denn dort, wo Dionysos noch schlechthin ausgeschlossen ist (Kronos weist alle Wirkung der höheren Potenz ab) kann das Bewußtseyn kein unmittelbares Verhältniß zu dem Gott haben. Hier ist also Demeter Gemahl des Poseidon, des noch bloß materiellen Vorbildes des künftigen geistigen Gottes. In der Zeit aber, von welcher jetzt die Rede ist, (unserer Periode = D) ist Demeter das *unmittelbar* der Einwirkung des Dionysos hingegebene, am Ende dieser Zeit das durch ihn wirklich überwundene Bewußtseyn; in dieser Gestalt bezeichnet sie die letzte, der vollendeten Entstehung der Göttervielheit gleichzeitige Katabole.

Nun aber kann das Bewußtseyn sich der Vielheit nicht hingeben, ohne dadurch zugleich von dem ausschließlichen Gott zu scheiden, ohne diesen — zwar nicht *absolut*, aber doch als den ausschließlich *setzenden* aufzugeben. Aber es ist diesem durch einen Zauber verhaftet, der sich noch von der ersten, unvordenklichen That herschreibt, und dessen es sich bis jetzt selbst nicht bewußt war. Nun aber, immer ohnmächtiger und dem Andrang des höheren Gottes zu widerstehen unvermögender, wird es sich *dieser* Seite seines Wesens, nämlich des an dem realen Gott blindlings Festhaltenden — dieses *Bandes*, wodurch es dem realen Gott verhaftet ist, wird es sich *zuerst als* eines bloß Zugezogenen und Zufälligen bewußt, das es sofort von dem *Wesentlichen* in sich unterscheidet. Wesentlich ist ihm, das Gott setzende, zufällig, das den realen Gott setzende zu seyn.

Es wird sich dieses Bandes mit dem realen Gott als eines ihm Zufälligen bewußt, heißt: es wird sich desselben als eines von ihm Abzusondernden bewußt, und so sondert es denn zuletzt dieses Princip, durch das es dem realen Gott verhaftet ist, *wirklich* von sich ab, es für sich, d. h. es als *besondere* Person setzend, und auf diese Weise sich von ihm befreiend. Das was in Demeter dem ausschließlichen Gott

verhaftet war, tritt, durch eine Art von Geburt, aus ihr heraus als Perſephone. Hier kommt alſo Perſephone zuerſt in die Mythologie, aber indem das Bewußtſeyn dieſes ihm bis jetzt ſelbſt ungegenſtändlich gebliebene und verborgene Princip inne wird, ſieht es in ihm zugleich den Anlaß des ganzen Proceſſes, dem es bis jetzt unterworfen war; hier, wo der Zauber ſich löst, von dem es gefangen war, wird es auch über den Anfang klar, und ſo wird nun in der Folge auch der erſte Anlaß des ganzen Proceſſes Perſephone genannt. — Demeter aber kann das, was in ihr von der Vergangenheit ſich herſchreibt, nicht von ſich abſondern, ohne es als der Vergangenheit angehörig zu ſehen. Sie ſieht es als der Vergangenheit angehörig, heißt: ſie ſieht es als dem Gott der Vergangenheit angehörig; ſie muß es ihm zum Raub dahingeben. Dieſes alſo iſt der wahre Sinn der Erzählung von dem Raub der Perſephone, die der ins Unſichtbare, ins nicht-Seyn zurückgetretene, davon Aides genannte Gott mit ſich in die Unterwelt, in das Reich der Vergangenheit hinabzieht. Denn natürlich muß dieſer Theil des Bewußtſeyns dem Gott folgen, dem es von Anfang an verfallen war, und wenn dieſer Gott — der einſt ausſchließlich ſeyende — zur Vergangenheit wird, muß in der letzten Kriſis auch das dieſem Gott anhängliche Bewußtſeyn, ſoweit es ihm nämlich anhänglich iſt, zur Vergangenheit werden.

Doch auch jetzt noch iſt dieſe Trennung für das Bewußtſeyn nicht ſchmerzlos, ſondern verletzend; darum wird die Trennung als Raub vorgeſtellt, den Aides verübt, und Demeter iſt die betrübte, die trauernde, ja die zürnende Mutter, die eben darum von der Göttervielheit, die nun an die Stelle des Einen, ausſchließlichen Gottes getreten iſt, nichts wiſſen will — ſo iſt ſie ausdrücklich im Homeriſchen Hymnus dargeſtellt — mit dieſer muß ſie erſt verſöhnt werden. So weit (nämlich bis zum Raub der Perſephone und bis zur Trauer und dem Zorn der Mutter) geht auch die bloß exoteriſche Mythologie; aber nun beginnt die Verſöhnung und Begütigung der trauernden und zürnenden, die nur dadurch geſchehen kann, daß ihr — gleichſam als Erſatz des untergegangenen Gottes und ihres mit demſelben untergegangenen

Bewußtſeyns — der höhere oder vielmehr der höchſte Gott, daß ihr an der Stelle des nicht ſeyn ſollenden der eigentlich ſeyn ſollende zu Theil wird, der aber nun nicht mehr zu jener äußeren Vielheit hinzutreten kann, die geſchloſſen und vollendet iſt, der nur in einem über ſie hinaus gehenden Bewußtſeyn, d. h. in den Myſterien, ſeine Stelle hat. Darum heißen auch die Myſterien, ſelbſt die höchſten und heiligſten, die attiſchen in Eleuſis gefeierten, vorzugsweiſe die Myſterien der Demeter.

Unſere Erklärung der Demeter und der Perſephone iſt allerdings verſchieden von den gewöhnlichen. Wenn man aber auch nur den Umſtand, daß Demeter der eigentliche Grund der Myſterien war, tiefer beachtete, ſo konnte man ſich mit dieſen Erklärungen nicht ſo leicht zufrieden geben. In dieſen Erklärungen iſt nichts richtig, als daß Demeter die Göttin des Ackerbaues iſt. Einige haben daraus ſogar den allgemeinen Begriff einer Göttin der Pflanzenwelt gemacht, was eine völlig grundloſe Erdichtung iſt. Perſephone aber ſey das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden müſſe, damit es keime und Frucht trage. Dieß ſey durch den Raub des Aides (des Gottes der Unterwelt) gemeint, oder wie es ein ſonſt verdienter Erklärer koſtbarer (wahrſcheinlich um die Alltäglichkeit zu verbergen) ausdrückt, daß die Samenkraft mit dem Erdenlicht vereint wirken müſſe, um die Frucht aus dem Samenkorn zu entwickeln. Dieß klingt freilich myſteriöſer, denn was der Erklärer bei dem Erdenlicht ſich gedacht hat — etwa ein inneres und verborgenes Licht der Erde, das Aides ſeyn ſoll — iſt ſchwer zu errathen. Mit ſolchen alltäglichen Wahrheiten, die durch einen koſtbaren Ausdruck nicht aufhören alltäglich zu ſeyn, — wenn ſie keine andere als ſolche enthielten, hätten die Myſterien gewiß kein Jahrzehend, geſchweige an die zwei Jahrtauſende dauern können.

Das Geheimniß der Myſterien zu errathen, hat man von jeher geſtrebt. Franzoſen haben zuerſt aufgeſtellt, die Eleuſiniſchen Myſterien ſeyen nur ein cours d'agriculture geweſen. Selbſt Sylveſtre de Sacy (in den Anmerkungen zu St. Croix) weiß am Ende auch nichts anderes als: „die Myſterien möchten vorzüglich nur Darſtellungen oder

Symbole der hauptsächlichsten Naturwirkungen, der Jahreszeiten u. s. w. enthalten haben". Aber so wenig der Mythologie, ebenso wenig oder vielmehr noch weniger kann den Mysterien eine bloß physikalische Bedeutung zugeschrieben werden. Die Sache verhält sich so. Allerdings ist Demeter Stifterin, Einsetzerin des Ackerbaus, und wird vorzüglich als solche verehrt, aber mit dieser Verehrung selbst ist ein anderer als der bloß physikalische Sinn verbunden. Mit der Einsetzung des Ackerbaues nämlich schwand zugleich jenes unstete, herumschweifende, thierähnliche Leben der ältesten Zeit, und an seine Stelle trat das wahrhafte menschliche, durch Sitte und Gesetz gefestigte Leben. Diese sittliche Bedeutung des Ackerbaus ist es, die in Demeter verehrt und geheiligt ist. Diese Gottheit, welche den Ackerbau einsetzte, war auch die gesetzgebende, θεσμοφόρος, und nur in solchem Sinn konnte Isokrates in der berühmten Stelle den Ackerbau und die Mysterien zusammen erwähnen, wenn er sagt[1]: Demeter gegen unsere Vorfahren wohlgesinnt, hat ihnen doppelte Geschenke, die zwei größten verliehen, τούς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν: die Früchte, welche Ursache, daß wir nicht mehr thierartig leben, und die Einweihung (in Eleusis nämlich). In Demeter wurde also immer zugleich der Untergang jener ältesten, den Menschen außer sich setzenden Religion, immer zugleich der Sieg gefeiert, den mit oder in Demeter das menschliche Bewußtseyn über jene blinde Gewalt errungen, die es im Zabismus gleichsam befangen und bezaubert hielt[2]. Zabismus ist die natürliche Religion aller nicht durch Ackerbau an feste Wohnsitze gebundener Stämme. Selbst von den Germanen sagt dieß noch Cäsar (b. g. VI.), nämlich zuerst (c. 21): Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam (wonach er sie als Sternverehrer gekannt), hierauf (c. 22): agriculturae non student, neque quisquam

[1] Pan. 3, 6.

[2] In einer bekannten Stelle des Cicero (de Leg. II, 14) wird dieß so vorgestellt, als ob die Mysterien selbst von jenem früheren wilden Leben die Menschheit befreit hätten: — nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus.

agri modum certum aut fines habet proprios. Wie ſich dieß mit einigen Nachrichten des Tacitus vereinigen laſſe, iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen[1]. Darum iſt der reine Zabismus älter als alle Völker im eigentlichen Sinn, älter als bürgerliche Geſellſchaft und die erſt mit beiden anhebende Geſchichte. Und umgekehrt iſt es unmöglich, daß er mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Geſetze beſchütztem Eigenthum noch beſtehe. Solang der Menſch dem allgemeinen Gott anhängt, den nicht Tempel noch Mauern umſchließen, dem nur der grenzenloſe Raum des Weltalls ſelbſt gleichkommt, ſo lang iſt auch das Feld ſeine Wohnung, der Himmel ſein Dach; ſowie er ſich von ihm abwendet, wird ihm das Zelt des allgemeinen, über ihn ausgeſpannten Himmels zu weit, er verlangt aus der Weite in die Enge, aus dem Schrankenloſen wieder ins Umſchloſſene zurück; denn noch immer lebt in ihm die Erinnerung jener erſten Umſchließung und göttlichen Befriedigung, aus der er herausgetreten iſt. Von der andern Seite freilich erſcheint dem Menſchengeſchlecht, nachdem es auch die Uebel des bürgerlichen Lebens erfahren hat, die nothwendigen Begleiter jeder höheren Entwicklung, da erſcheint ihm wohl wieder jener früheſte Zuſtand des freien, durch keine, weder räumliche, noch geſetzliche Grenzen beſchränkten Lebens als ein Zuſtand von Glückſeligkeit, den es als das goldene Weltalter bezeichnet, nach dem es mit Sehnſucht zurückblickt. In der ſpäteren Erinnerung war es Kronos, der, mit Uranos zuſammenfallend, wie weit entfernte Gegenſtände zuſammenfallen, den Griechen und Römern der Gott des goldnen Weltalters wurde. Damals, ſagten ſie, als Saturnus herrſchte, wurden keine geſchloſſenen Felder gebaut, noch war es erlaubt, das Feld mit Grenzen zu umziehen. (Ich erinnere an die früher ſchon angeführte Stelle aus Virgil[2]). So lange der Gott des noch ungetheilten Seyns herrſchte, der das Seyn ſelbſt noch ungetheilt beſaß, es mit keinem andern Gott theilte, ſo lang war auch die Erde ein allen gemeinſchaftſchaftliches Erbtheil — nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium,

[1] Man vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 159. D. H.
[2] Georg. I, 125 ff.; ſiehe Philoſophie der Mythologie, S. 637. D. H.

wie Justinus sich ausdrückte [1]. Selbst die Erzählung der Genesis, nach welcher der erste Gedanke an einen festen Wohnsitz, an eine Stadt, mit Sprachenverwirrung und Völkertrennung gestraft wird, zeigt noch die verborgene Anhänglichkeit an jene Ungebundenheit des ältesten Lebens, wo die Menschheit dem allgemein Einen, alles besitzenden Gott noch näher war. Findet sich doch ein solches Zurückstreben stets zugleich mit höheren Entwicklungen ein, wie so viele aus der verwirrenden Mannichfaltigkeit und dem Geräusch unserer Zeit sich in die dumpfe Enge, in die Stille des Mittelalters zurückgesehnt. In Kronos wurde übrigens erst die astrale Macht völlig besiegt; nicht daß mit der Besiegung des Kronos erst Städtegründung und Ackerbau angefangen hätten; Urania schon war in einem früheren Moment, was später Kybele und Demeter; der Grieche, in der mythologischen Folge der Spätere, leitet von Demeter her, was der Babylonier schon von der Urania, der Phrygier von der Kybele herleitet. Unendlich merkwürdig aber ist, wie, nachdem den Babyloniern zuerst die Gründung größerer Städte zugeschrieben wird, die Phönikier, die Tyrer, die Karthager, die Kronischen Völker, sich aufs neue von der Erde und dem Ackerbau abwenden und die Wüste des Meeres, dieses kronische Element, durchschiffen, während später, nachdem die Religion ganz vom Himmel auf die Erde gekommen, der Aegypter nun vielmehr an der Erde, an seinem Land festhält, das er mit der goldnen Saat der Isis bedeckt, indeß er das Meer als Typhonisches Element scheut, ja, wie Plutarch sagt [2], haßt. — In Kronos stellt sich das Astrale, das Kosmische wieder her, mit Kybele kam die Religion aus der astralen Region erst ganz zur Erde herab. Deßwegen wird in den phrygischen Religionen Kybele als Gründerin des Ackerbaus und fester Städte verehrt, letzteres zeigt die ihr Haupt umgebende Mauerkrone:

— — — — Murali caput cinxere corona
Eximiis munita locis, quia sustinet urbeis [3].

[1] 43, 1. cf. 2, 2.
[2] De Isid. et Osir. c. 32, cf. c. 33 init.
[3] Lucret. II, 606, seq.

Die große phrygische Mutter hieß sie nach der Erklärung des Lucretius, weil von dort, von Phrygien aus zuerst der Fruchtbaum sich verbreitet hat. Wenn ihr heiliges Bild die Städte durchzieht, wird Silber und Erz, Zeichen des bürgerlichen Vereins, auf ihren Weg gestreut, wie von Kronos, inwiefern er selbst schon als Gott des Uebergangs angesehen wird, erwähnt wird, er habe zuerst Münzen, die Zeichen des bürgerlichen Verkehrs und des privativen Besitzes, eingeführt. Ein Rosenschauer bedeckt das Gefolge der Kybele, unter welchem ein bewaffneter Haufe blutbetrieft kriegerischen Tanz aufführt, zum Zeichen, daß mit getheiltem Besitz auch sogleich Krieg und Zwietracht beginnt, wie eben darum die ältesten Münzen das Bild des getheilten, auseinandergehenden Janus tragen (der geschlossene Janus = Friede). Aber den Griechen, als dem jüngsten der mythologischen Völker, ist Demeter die Einsetzerin des Ackerbaus. Es ist aber der Zusammenhang der zwischen dem Untergang jener ältesten, kosmischen Religion und der Einführung des Ackerbaus stattfindet, die Ursache, daß in Demeter zugleich die Gottheit verehrt wird, welche die Menschen nährende Frucht über die Erde ausstreut, sowie die Mysterien einsetzt.

Der erste Uebergang des nomadischen Lebens zum Ackerbau und festen Wohnsitzen hat von jeher allen tieferen Forschern das größte Räthsel geschienen. Die Erklärung wird darum noch um vieles schwieriger, daß es aller angewandten Mühe ohnerachtet bis auf diesen Tag unmöglich gewesen ist, irgend eine unserer Getreidearten auf eine unzweifelhafte Art wildwachsend (von selbst erzeugt) nachzuweisen. Fast sollte man glauben, daß auch während des mythologischen Processes ein gewisses magisches Verhältniß zwischen dem Menschen und der Natur fortdauert, so daß gewissen Entwicklungen des Bewußtseyns gewisse Entwicklungen der Natur parallel sind; vielleicht ist der Mensch überhaupt nur durch das bürgerliche Zusammenwohnen von diesem magischen Bezug auf die Natur gänzlich geschieden worden. Der Spanier Don Felix Azara, den ich Ihnen wegen seiner geistvollen Beobachtungen über die südamerikanischen Menschenracen früher öfters gerühmt habe[1],

[1] S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 72 und S. 114. D. H.

verſichert in ſeiner Reiſebeſchreibung, unzähligemal in Steppen des ſüdlichen Amerikas bemerkt zu haben, daß in der Nähe von Häuſern und überhaupt an jedem Orte, wo Menſchen ſich lange aufhalten, Malven, Diſteln und andere dergleichen Gewächſe, die in den Wildniſſen niemals angetroffen werden, emporwachſen. Daß gewiſſe Pflanzen, z. B. Sambucus u. a. dem Menſchen gleichſam nachziehen, kann man auch bei uns wahrnehmen, aber Azara fügt hinzu, es ſey ſchon hinreichend, daß der Menſch irgend einen Weg, ſey es auch nur zu Pferde, häufig hin und hergehe, um in kurzer Zeit an deſſen Rande einige von dieſen Pflanzen, die vorher nicht dort waren, und die auch in der ganzen umliegenden Gegend nicht zu erblicken ſeyen, hervorkommen zu ſehen; auch dürfe man nur irgend ein Stück Boden als Gartenland bearbeiten, und es werde ſich überall ſogleich Portulak in Menge einfinden. Man ſolle daher, ſetzt er hinzu, feſt glauben, daß die Anweſenheit des Menſchen und der vierfüßigen Thiere eine Veränderung im Pflanzenreiche bewirke, und daß in Folge einer ſolchen Veränderung anſtatt der freiwillig wachſenden Pflanzen andere ganz von ihnen verſchiedene hervorgebracht werden.

Dürfte man eine ſolche gleichſam anſteckende Kraft, die der Menſch durch ſein bloßes Daſeyn auf die Pflanzenwelt ausübt, mit völliger Zuverſicht vorausſetzen, ſo dürfte man auch wohl, was die Hellenen, und was mehr oder weniger alle Völker von dem Getreide als einer Gabe der Demeter oder einer Gottheit ſagen (auch eine Stelle des A. T. ſagt, daß Gott den Menſchen die Früchte gelehrt), man dürfte dieß wohl noch wörtlicher als gewöhnlich verſtehen. Derjenige, dem manche Thatſachen gegenwärtig ſind, aus denen eine allmähliche Verwandlung und ſtufenweiſes Anderswerden der Formen im Thier- und Pflanzenreich hervorleuchtet, könnte auch wohl möglich finden, daß an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten, aber überall erſt mit dem Uebergang des Menſchen zu feſter Anſiedelung und zur bürgerlichen Geſellſchaft, durch irgend eine Metamorphoſe jetzt nicht mehr erkennbarer Gewächſe die Menſchen nährenden Früchte hervorgekommen ſeyen.

So wenig die Demeter in den Mysterien eine bloß physikalische Bedeutung hat, ebensowenig ist auch die Bedeutung der Persephone eine bloß physikalische. Wenn man in der Idee der Persephone eine gewisse Analogie oder Beziehung mit dem Samenkorn nicht übersehen kann, so ist dieß nicht so zu deuten, als wäre Persephone das Symbol und das Samenkorn das durch sie Symbolisirte, weil es überhaupt unstatthaft ist, jene höheren, geistigen Wesen als Symbole sichtbarer und materieller Gegenstände zu denken; überall ist vielmehr das Sichtbare und Materielle Symbol des Unsichtbaren, und so könnte man eher sagen, das Samenkorn sey ein Symbol der Persephone[1]. In keinem andern Sinn kann man Persephone mit dem Samenkorn vergleichen, als in dem Sinne, in welchem Christus sagt: Es sey denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle, und ersterbe, so bleibet es allein, wo es aber erstirbt, so bringet es viele Früchte. Denn Persephone ist ursprünglich nichts anderes als die bloße Potenz des Gottsetzens im Bewußtseyn: die Potenz, weil sie eben auch das Gegentheil, das Gott Negirende seyn kann. Sie ist jene Urmöglichkeit, die, je nachdem sie ganz innerlich bleibt oder heraustritt, etwas ganz Verschiedenes ist; sie hat mit dem Samenkorn auch gemein, daß, sobald sie aus ihrer Keimlichkeit (Potentialität) herausgeht, sie, wie das Samenkorn, einem Proceß unterworfen wird. Persephone ist der Keim des Gottesbewußtseyns, der, wenn er nicht aus der umgebenden Hülle heraus in die Erde fiele, allein, d. h. unfruchtbar, bleiben würde, der in die Erde fallen (einem natürlichen Proceß, wie die Mythologie ist) unterworfen werden muß, damit er viele Früchte trage, damit die stille und unausgesprochene Erkenntniß des Urbewußtseyns zur lauten, ausgesprochenen würde, damit, statt des im Urbewußtseyn bloß potentiell gesetzten Monotheismus, für das Bewußtseyn ein aktueller, verwirklichter werde, wenn gleich freilich auch in seiner höchsten Potenz dieser so entstandene Monotheismus noch immer ein bloß natürlich erzeugter ist; der göttlich gesetzte ist erst durch das Christenthum möglich.

Persephone hat also in der Mythologie eine ganz andere als bloß

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 639. D. H.

phyſikaliſche Bedeutung, und iſt in einem tieferen als bloß phyſikaliſchen Sinn mit dem Samenkorn zu vergleichen.

Als Hauptinhalt der griechiſchen Myſterien iſt indeß die Verſöhnung der Demeter — der durch den Raub der Tochter verletzten — d. h. des durch die Trennung von dem realen Gott verwundeten Bewußtſeyns angegeben. Dieſe Angabe iſt durch die bereits früher[1] angeführte Stelle des homeriſchen Hymnos außer Zweifel geſetzt, wo Demeter zu den Eleuſiniern ſagt: Ich werde die Orgien, d. h. die Myſterien einſetzen, damit ihr ſie begehrend immerwährend mein Gemüth verſöhnt (ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε). Wodurch indeß dieſe Verſöhnung erfolgt, iſt zwar ſchon angedeutet worden, muß aber zu näherer Begründung und Ausführung der weiteren Unterſuchung vorbehalten bleiben. Wir haben die Entwicklung der Myſterien mit der Demeter und Perſephone angefangen, weil beide in der That die wahren Subjecte, die tiefſten Potenzen, das eigentliche Bewußtſeyn der Myſterien ſind. Gerade die höchſten der griechiſchen Myſterien, die attiſchen, werden vorzugsweiſe die Myſterien der Demeter genannt. Aber eben dieſe hießen nun auch Myſterien des Dionyſos. Wir müſſen alſo, ehe wir weiter fortſchreiten, uns über das Verhältniß des Dionyſos zu den Myſterien verſtändigen. Bis jetzt kennen wir den Dionyſos nur als den Einen Gott, den wir als den befreienden, als den Gott der zweiten Potenz beſtimmt haben. Wie verhält ſich nun dieſer zu den Myſterien? Um hierüber verſtändlich zu werden, muß ich einiges Allgemeine über die Erſcheinungen vorausſchicken, deren Urſache Dionyſos iſt.

Allgemein kündigt ſich in den ältern Religionen die Gegenwart des Dionyſos oder ſeine Wirkung auf das Bewußtſeyn zuerſt durch eine beſinnungsloſe Begeiſterung an, die Orgiasmus genannt wird. Das Bewußtſeyn, von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes ſich plötzlich frei fühlend, muß dadurch gleichſam taumelnd werden. Nur ſo erklären ſich jene Handlungen eines zügelloſen, ja mit äußern Zeichen des Wahnſinns begleiteten Benehmens, das beſonders die früheſte Erſcheinung des Dionyſos bezeichnet, die in die Uranfangszeit zurückgeht. Von

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 633. D. H.

dieſer früheſten Erſcheinung deſſelben ſchreiben ſich namentlich die ſogenannten Sabazien her, in denen durch wilde, alle Schranken der Sittlichkeit durchbrechende Handlungen der erſte Untergang der älteſten, ſideriſchen Religion gefeiert wurde. Der Zuſammenhang dieſer Sabazien mit der erſten Erſcheinung des Dionyſos erhellt ſchon aus dem, was von dem Inhalt der ſabaziſchen Orgien durch die Unterſuchung bekannt iſt, die im J. d. St. 566. der römiſche Senat mit größter Strenge gegen die in Rom heimlich eingedrungenen Sabazier verhängte, worüber Livius im 39. Buch das Nähere enthält. Aber ſchon der Name Sabazien, der Name des Gottes Sabos, der Feſtruf Evoë Saboi deutet an, daß dieſe Orgien dem erſten Uebergang vom Zabismus zur eigentlich mythologiſchen Religion angehören. Dieſe Sabazien nun haben in Griechenland nie feſten Fuß gefaßt, und konnten ſich höchſtens nur als Winkelceremonien behaupten. In einer Komödie des Ariſtophanes, welche Cicero de Legibus [1] erwähnt, wurde Sabazius mit andern für fremd erklärten Göttern auf der Bühne ſelbſt aus dem Staat geworfen. Es gibt gewiſſe Schriftſteller, die abſichtlich oder unabſichtlich alles verwechſeln oder zuſammenwerfen, und zum Beiſpiel, was von den Sabazien gilt, ohne Weiteres gleich auch auf die Dionyſosfeſte Griechenlands übertragen; allein dieſe, die eigentlich ſchon griechiſch-nationalen — von der Nation anerkannten — Dionyſosfeſte hatten mit den Sabazien durchaus nichts gemein. In einer ſpäteren Epoche des mythologiſchen Proceſſes, der ägyptiſchen, wo die Befreiung von der Gewalt des realen Gottes theilweiſe als ein Sieg empfunden wurde — theilweiſe, denn das ägyptiſche Bewußtſeyn war noch ſo zwiſchen beiden getheilt, daß in einer Zeit des Jahrs Typhon verhöhnt und verſpottet, in einer andern mit Opfern geehrt und zu beſänftigen verſucht wurde [2] — aber in Aegypten eben wurde doch dieſer Untergang des realen Gottes ſchon zum Theil als Sieg empfunden und darum zuerſt durch jene Triumphzüge gefeiert, die, weil bei denſelben der Phallos als Siegeszeichen vorgetragen wurde, den Namen Phallagogien erhielten. Ob der Phallos

[1] II, 15.

[2] S. Philoſophie der Mythologie, S. 387. D. H.

dabei als Zeichen der Entmannung des früheren Gottes seyn sollte, oder ob er den Uebergang der wirkenden Kraft an den zweiten bedeutete, dieß kann hier als gleichgültig betrachtet werden. Genug, Dionysos oder der Sieg des befreienden Gottes wurde durch festliche Aufzüge und besonders durch Phallos-Processionen gefeiert. Nun sagt Herodotos ausdrücklich, bei den Hellenen seyen die ἑορταί und πομπαί erst neu, neuerlich eingeführt (νεωστὶ ἐσαγμέναι)[1]. Von den Dionysos-Aufzügen namentlich sagt er, Melampus, der Sohn des Amythaon, habe die Hellenen den Namen des Dionysos nebst den Opfergebräuchen und dem Phallos-Aufzuge gelehrt. Weiterhin sagt er, Melampus selbst habe die den Dionysos betreffenden Gebräuche von den Aegyptern gelernt, wiewohl er gleich hernach wieder äußert, ihm scheine Melampus das meiste, was den Dionysos angeht, von Kadmos, dem Tyrier, und den Phönikiern, welche mit ihm in das jetzt sogenannte Böotien gekommen seyen, gelernt zu haben[2]. Das Wesentliche, was für uns in diesen Aeußerungen des Herodotos liegt, ist seine Behauptung, daß jene Festzüge, jene mit dem Phallos begangenen Dionysoseeremonien den Hellenen nicht eigenthümlich gewesen und bei ihnen erst eingeführt worden seyen. In der That, jener Zustand, wo Dionysos noch Taumel- und Orgiasmus-erregend auf das Bewußtseyn wirkt, wo er noch in der völligen Spannung gegen den realen Gott ist, dieser Zustand des Bewußtseyns gehört einem früheren Moment an, als den das hellenische Bewußtseyn in sich darzustellen bestimmt war, wie wir ja eben daraus sehen, daß jene Feierlichkeiten in Aegypten bereits in vollem Gebrauch sind. Es hätte also gar nichts unsrer sonstigen Ansicht Widerstreitendes, wenn wir annähmen, daß diese Dionysosfeierlichkeiten in Griechenland zuerst nur Nachahmungen von Gebräuchen waren, deren Kunde die Hellenen entweder aus Aegypten oder aus irgend einem Theil des Morgenlandes erhalten hatten. Nur auf keinen Fall dürfte dieß so weit ausgedehnt, so verstanden werden, als wäre der Begriff des Dionysos selbst für die Griechen ein bloß zufälliger, ihnen von außen her gekommener.

[1] II, 49, cf. 58.
[2] II, 49.

Wir haben hinlänglich bewieſen, daß der Begriff des Dionyſos ein aller Mythologie weſentlicher, inwohnender iſt, und ohne den ſie gar nicht gedacht werden kann, wie wir denn eben auch darum dieſe Potenz in allen Mythologien nachgewieſen haben, wenn gleich ihre Geſtalt und Erſcheinungsweiſe in verſchiedenen eine verſchiedene iſt. Der Dionyſos, und zwar dieſer, welcher der unmittelbare Ueberwinder des realen Gottes iſt, lag im helleniſchen Bewußtſeyn ſo gut als im ägyptiſchen, und wirkte zu dem letzten Reſultat des helleniſchen Bewußtſeyns eben ſo mit wie zu dem des indiſchen oder ägyptiſchen Bewußtſeyns. Nur war dieſer Dionyſos — Dionyſos im Gegenſatz und in der Spannung — in dem vollendeten helleniſchen Bewußtſeyn ſchon untergeordnet, und die ganze, die vollendete Idee ging über ihn hinaus, wie auch Herodotos ſelbſt zu verſtehen gibt, indem er ſagt, Melampus habe die Hellenen den Dionyſos und die Dionyſosproceſſionen gelehrt, aber er habe nicht alles oder das Ganze zuſammengefaßt, welches erſt ſpätere Weiſe vollſtändig ausgeſprochen, das Ganze (nämlich die Dionyſosidee) ſey erſt ſpäter großartiger an den Tag gekommen[1]. Alſo dieſen Dionyſos einſeitig für ſich zu feiern, und ihm jene beſonderen Feſte mit Phallosproceſſionen zu begehen, dieß, nicht aber die Dionyſosidee, mögen die Griechen von Melampus (unter dem wahrſcheinlich ſelbſt nur ein Aegypter zu verſtehen iſt, da Aegypten ſelbſt auch das ſchwarze Land hieß) gelernt haben. Dieß iſt der wahre Sinn des Herodotos, dem es auffiel, daß die Hellenen der Dionyſosidee, die er als eine weit höhere und gebildetere kannte, dennoch zugleich jene Feſte begehen. — Daß nun aber dieſe Dionyſosfeſtlichkeiten in Griechenland nicht alt, wenigſtens durchaus nicht gleichzeitig ſind mit dem erſten Daſeyn des Dionyſos im helleniſchen Bewußtſeyn, dieß läßt ſich auch aus dem, was die griechiſche Mythologie von der Geburt und den Schickſalen des Dionyſos enthält, ſehr beſtimmt ſchließen. Um dieß auseinanderzuſetzen, muß ich bemerken, daß dieſer Dionyſos (der, von dem hier die Rede iſt) nach der griechiſchen Mythologie der Sohn der Semele iſt, einer ſterblichen Mutter,

[1] *Οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἐφηνε, ἀλλ οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν.* II, 49.

deren sterblicher Theil verzehrt wird, indem sie ihn von Zeus empfängt, — von Zeus, denn Dionysos wird im Bewußtseyn selbst erst erkannt, oder er ist für das Bewußtseyn selbst erst verwirklicht, nachdem durch ihn die ganze Göttervielheit gesetzt ist. Obgleich Ursache der materiellen Götter, ist er doch, weil als Ursache erst am Ende erkannt, für das Bewußtseyn jünger als alle materiellen Götter, und so scheinbar, weil er erst mit diesen kommt, selbst ein Sohn des Zeus. Semele ist das Bewußtseyn, das in der Annäherung des Zeus — indem also Dionysos sich ganz in ihm verwirklicht — verzehrt wird. Aber auch der jetzt durch Vernichtung der sterblichen Mutter geborene Dionysos wird noch in Zeus Lenden verborgen, d. h. er bleibt noch im Geheimniß des Bewußtseyns bis zur letzten Krisis, mit welcher die ganze, vollkommene, erst wahrhaft hellenische Dionysosidee gesetzt ist. Nur allmählich wächst er heran, sein früheres Hervortreten findet Widerspruch. Mehrere, die sich ihm widersetzten, werden genannt a) Lykurgos, König der Edoner, von welchem Diomedes in der Ilias sagt:

— — — — — Nicht einmal — der starke Lykurgos
Lebete lang, als gegen des Himmels Mächt' er gestrebet,
Welcher vordem Dionysos des rasenden Ammen verfolgte;
— — — — — — — — — — — — Alle zugleich nun
Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Lykurgos
Wild mit dem Stachel sie schlug, auch floh Dionysos und tauchte
Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schooß ihn,
Welcher erbebt angstvoll vor der drohenden Stimme des Mannes[1].

Diese Erzählung selbst weist in ein sehr hohes Alterthum zurück. Damals, zur Zeit des grausamen Lykurgos ist Dionysos noch nicht als Gott anerkannt, noch ist er unter der Obhut von Ammen, noch fürchtet er sich und flüchtet sich vor Lykurgos in die Wogen des Meers, wobei vielleicht daran zu denken ist, daß das Wasser als der erste sichtbare Ausdruck des weich- oder weiblich-Werdens des starren, des verzehrenden und insofern feurigen Gottes betrachtet wurde, daß also das Wasser unter sich eigentlich den kommenden Dionysos verbarg. Zu erwähnen wäre

[1] Il. VI, 130 ff.

vielleicht noch, daß nach einer andern Stelle der Ilias (XXIV, 78) der gerade Weg zur Grotte der Thetis zwischen Samos und Imbros niedergeht, den beiden wegen ihrer Mysterien berühmten Inseln. Wir sehen also hier in die Vergangenheit zurück, wo Dionysos noch schwach und verborgen war und gleichsam nicht hervorzutreten wagte, wo er durch keine festlichen Aufzüge verherrlicht wurde. b) Ein anderer, früherer Widersacher des Dionysos ist Pentheus, König von Thrakien, der ebenfalls die Gottheit des Dionysos nicht anerkennen will und seine Dienerinnen verfolgt, und der von Dionysos selbst dafür gestraft wird (den Lykurgos straft er nicht selbst). Euripides machte diese Bestrafung des Pentheus zum Gegenstand einer Tragödie.

Der berühmteste Widersacher des Dionysos war Orpheus, der, wie Pentheus, von den Mänaden (Dienerinnen des Dionysos) zerrissen wird. Was dieses Zerreißen bedeutet, wird sich erklären, wenn wir die Stellung des Orpheus überhaupt begriffen haben. Orpheus ist Repräsentant des dem befreienden Gott sich widersetzenden Bewußtseyns, Repräsentant der Vergangenheit im Widerspruch gegen die neue, mit Dionysos kommende Zeit. Dieses Bewußtseyn aber ist es, was durch den dionysischen Polytheismus zerrissen wird. Orpheus wird aus gleichem Grund dem Homeros entgegengestellt, denn Homeros selbst ist nur die letzte Erscheinung jener vollkommenen Krisis des Bewußtseyns, durch die der vollendete exoterische Polytheismus entsteht. So nimmt den Homer Herodotos in der berühmten schon öfter angeführten Stelle, wo er sagt: Woher ein jeder Gott entstanden, oder ob alle von jeher waren, und welcher Gestalt die einzelnen, wurde nicht gewußt, als so zu sagen von gestern und ehegestern (so neu ist nach Herodotos dieser griechische Polytheismus). Denn, fährt er fort, von Hesiodos und Homeros glaube ich, daß sie nicht mehr denn 400 Jahre vor mir gelebt haben, diese aber sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben[1]. Indem Herodotos dieß sagt, schreibt er also den beiden nur zu, daß seit ihnen bekannt und gewußt werde, was zuvor — nicht überall

[1] II, 53. — Vergleiche Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 16 u. folg. D. H.

nicht da war, ſondern nur — nicht gewußt wurde (οὐκ ἠπιστέατο). Ausdrücke, die ſehr unrichtig auf vorhomeriſche Myſterien bezogen würden. Die bei Herodotos unmittelbar vorhergehende Erzählung von den Pelasgern zeigt deutlich den dieſer letzten Kriſis vorausgegangenen Zuſtand des Bewußtſeyns, wo nämlich zwar eine wirkliche Göttervielheit ſchon da iſt, wo aber das noch immer nicht ganz beſiegte, noch immer einſchließende und verdunkelnde Princip ihre Sonderung und wirkliche Auseinanderſetzung hindert, alſo auch die Unterſcheidung der Namen und der Würden, ſowie der Wirkungen und Geſtalten unmöglich macht, eine Unterſcheidung, die Herodotos in derſelben Stelle auch erſt dem Homeros beilegt. Homeros ſelbſt iſt nur das Erzeugniß der letzten Kriſis, des ganzen mythologiſchen Proceſſes, deſſen freilich eben darum in ihm ſelbſt nicht mehr gedacht wird, ſo daß zwar die Kraft jener ganzen dunkeln Vergangenheit in ihm dem Reſultat nach bewahrt, ſie ſelbſt aber völlig verſchwunden iſt. Homer iſt eben dadurch Homer, daß in ihm von den Tiefen, von dem Geheimniß des mythologiſchen Proceſſes nichts mehr ſichtbar wird, daß in ihm das reine Reſultat erſcheint, ohne der Vergangenheit zu gedenken. Die Gewalt jedes Lebens beſteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuſchließen, die vor ihm nicht mehr zur Wirklichkeit hervorzutreten vermag; in dieſer Kraft beſteht ſeine Geſundheit und ſeine Stärke. Das Kind, wenn es geboren und von erſten frohen Lebensgefühl durchdrungen iſt, weiß nichts von dem Vorgang, durch den es in Mutterleibe gebildet worden; ſein gegenwärtiger Anblick ſchließt für den Beſchauer jede Erinnerung an den Proceß aus, durch den es auf eine wundervolle Weiſe bereitet worden.

Nie glänzt die Erde, nie der Himmel in ſchönerem Licht, als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn ſie wie neu geſchaffen aus einer zweiten Einwickelung hervortritt. So fühlen wir in Homeros, im Ganzen und in jedem Theil, die friſche, geſunde Jugend der eben freigelaſſenen Menſchheit; nachdem das Ungeheure, Formloſe verdrungen iſt, breitet ſich die ſchöne Welt reiner Geſtalten aus, aber ſchaal und leer iſt jede Bewunderung des Homer, der nicht dunkel das Gefühl der in jenen Geſtalten überwundenen Vergangenheit zu

Grunde liegt; denn nur aus dieser stammt ihre Kraft und jene Allgemeingültigkeit, die an den griechischen Göttern haftet, vermöge der sie jeder gleich als allgemein bedeutende Wesen erkennen muß. Seitdem Wolf die individuelle Einheit des Homers zerstört hat, ist Homer selbst als ein Problem hingestellt, dessen Auflösung die bis jetzt geltenden Begriffe nicht mehr gewachsen sind. Vielleicht wünschten eben darum neuerdings gewisse Gelehrte, besonders Voß, sich wieder den persönlichen Homer zurück, oder, wie sie mit einem von Franzosen entlehnten Witz sich ausdrücken, die Einhomererei (Monohomerie) statt der wolfischen Vielhomererei. Vielleicht fühlten sie, daß die höhere Erklärung, die nothwendig würde, sowie die homerischen Gedichte nicht mehr als Werk Eines dichterischen Individuums betrachtet würden, bald auch für andere Erscheinungen des Alterthums würde gefordert werden, denen sie jetzt einen ganz zufälligen Ursprung zuschreiben zu dürfen glauben. Die homerische Poesie ist nicht das Werk eines Menschen, noch ist sie ihrem letzten Ursprung nach das Erzeugniß eines einzelnen Volks als solchen, sie ist, kann man sagen, ein Werk der Menschheit. Denn obgleich sie in ein einzelnes Volk fiel, gehört sie zu den letzten Resultaten jenes gemeinschaftlichen Processes, in dem nicht ein einzelnes Volk, sondern die Menschheit begriffen war. Die homerische Poesie gehört gerade der Zeit an, wo das hellenische Volk sich entscheidet, d. h. aus der allgemeinen Menschheit als solches heraustritt, wo es also eigentlich noch nicht Volk, sondern noch Menschheit ist, wie es nicht ein einzelnes Volk, sondern gleichsam die Menschheit ist, die sich vor Ilium versammelt und wie die Ilias selbst noch keinen Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren kennt.

Wenn die früheren Momente des mythologischen Processes ganz besonders dem Orientalismus angehören, so ist in Homeros der entschiedene Uebergang zum Occidentalismus; in ihm, kann man sagen, ist jener völlig überwunden. Aber eben ihm stellt sich nun die dunkle Gestalt des Orpheus an die Seite, der auch das orientalische Princip repräsentirt. Wenn Herodotos in der oft erwähnten Stelle unter den Dichtern, die für älter als Homeros ausgegeben werden, nach seiner

Meinung aber jünger seyen, vorzüglich den Orpheus gemeint hat, so kann sich dieß wohl auf orphische Gedichte beziehen, dergleichen zu Herodotos Zeit schon existiren konnten. Aber wenn die angeblichen orphischen Gedichte später sind, so folgt daraus nichts für Orpheus, der sich ja schon der ersten Erscheinung des Dionysos widersetzt; es beweist nicht, daß nicht, ehe die homerische Poesie zum Durchbruch kam, ein ihm widerstrebendes Princip vorhanden war, das ebenso in Orpheus personificirt ist, wie das entgegengesetzte in Homeros, und wenn Aristoteles nach einer Stelle des Cicero[1] von Orpheus gesagt hat, daß er nie (nämlich als diese individuelle Person) in der Wirklichkeit existirt habe, so können wir ja das heutzutag in demselben Sinn von Homer sagen. Homer ist eine Idee, die vor Homer, d. h. schon vor der Zeit der homerischen Gedichte, ist. Das Heidenthum vollendet sich in sich, und Homeros ist der Messias (die Enderscheinung) des Heidenthums. Ohne auf eine freilich gewagte orientalische Etymologie das geringste Gewicht zu legen, nach welcher Homer den Aussprechenden (hebräisch הָאֹמֵר) bedeuten würde, nemlich den die zuvor eingeschlossene und verhüllte Göttervielheit aussprechenden, muß man wenigstens zugeben, daß der Name Orpheus, wenn man auch bloß an das griechische ὄρφνη, Dunkel, besonders nächtliches, an das ὀρφναῖος des Homer, der dieses als beständiges Beiwort der Nacht braucht, den Dunkeln, Verdunkelnden bedeute. Wollte man den Namen auch für orientalisch halten, so würde er nach dem Arabischen ein Sternkundiger oder auch ein Mystiker bedeuten können (die Araber benennen ihre mystische Theologie von diesem Wort). Jedenfalls ist Orpheus nicht sowohl eine Person als ein Princip.

In den frühesten Sagen, eben denen, die sich auf den Dionysoscultus beziehen, erscheint Orpheus als Anhänger des Zabismus, als Repräsentant des astralen Princips. Er weigert sich den Dionysos (die zerstörende Potenz dieses Princips) zu erkennen, indem er den Helios, oder wie dieß später gedacht wurde, den Apollon für den größten Gott erklärte. Darum wird er nun von den Mänaden zerrissen, d. h. der dionysische

[1] De Nat. Deor. I, 38.

Taumel fiegt über das retardirende Princip des Bewußtſeyns, das trotz ſeines Widerſtrebens, oder vielmehr eben ſeines Widerſtrebens wegen, zerriſſen, d. h. in eine Vielheit zerſetzt wird. Gleichwie aber eben das, was irgend einem Höheren feindlich entgegentritt, wenn es überwunden iſt, nun vielmehr zur Bejahung, zur Verherrlichung dieſes Höheren wird, ſo iſt es nicht zu verwundern, wenn, wie Pauſanias[1] erzählt, in Tempeln des alten Griechenlands Bilder des Orpheus neben Bildern des Dionyſos aufgeſtellt waren und hie und da Orpheus ſelbſt unter den Eingeweihten (oder gar als Stifter) dionyſiſcher Myſterien genannt wird, aber urſprünglich war er vielmehr im Gegenſatz mit Dionyſos der Widerſacher deſſelben[2], nämlich des Dionyſos, den wir bis jetzt allein kennen, des Dionyſos, der Semele Sohn, der eben darum der thebaniſche genannt wird, und dem, um auch dieß gelegentlich zu bemerken, der Name Bakchos eigenthümlich zugehört, ſo daß unter Bakchos immer nur dieſer, der thebaniſche Dionyſos, verſtanden wird.

Die Orphiker, Gegner alles bacchiſchen Orgiasmus, ſchreiben ſich aus der Zeit her, wo nur erſt Dionyſos, der Semele Sohn, bekannt war, Dionyſos im Gegenſatz und in der Spannung, wo er nur als Zerſtörer eines früheren Bewußtſeyns, noch nicht zugleich als der Vermittler eines höheren, geiſtigeren Bewußtſeyns erſchien. Die letzten, (d. h. die vollendeten) griechiſchen Myſterien hatten die bachiſche Diſſonanz in ſich durch einen höheren Akkord aufgelöst, jener Bakchos, der zuerſt nur im Gegenſatz und als Zerſtörer erſchien, war hier ſelbſt einer höheren Einheit untergeordnet. Dieſe letzten griechiſchen Myſterien waren völlig rein von dem wilden bacchiſchen Orgiasmus, dem die Orphiker auf einer früheren Stufe ſich widerſetzt hatten. Nie war Bakchos, der thebaniſche Dionyſos, für ſich Gegenſtand der Myſterien, aber die Orphiker, indem ſie dem Bakchos abſolut widerſprachen, hinderten ſie eben damit zugleich die Entwicklung der höheren Idee, zu der Bakchos nur der Uebergang war. Als daher die Dionyſosidee in den Myſterien zuletzt allen Gegenſatz und Widerſpruch in ſich ſelbſt überwunden, die

[1] V, 26, 3.

[2] Man vergl. auch Plat. Sympos. p. 179 D.

ursprüngliche Dissonanz ganz aufgelöst hatte, sahen sich die Orphiker durch die Mysterien gleichsam überflügelt, und konnten sich, da sie nun übrigens auch geschlossene Gesellschaft gegenüber von diesen zu bilden, geheime Weihen mitzutheilen suchten, sie konnten sich nur noch als mysteria privata (durch Privateinweihungen einzelner Abergläubiger, wie aus Theophrasts Charakter des Deisidämon erhellt) behaupten, und waren schon zu Platons Zeiten in große Verachtung gesunken, der in der Republik[1] erwähnt, wie sie mit Büchern des Orpheus, der Selene und der Söhne der Musen umherziehen, und nicht bloß Privatpersonen, sondern auch Städte bereden, durch gewisse Opfer Lösungen und Reinigungen von unrechtmäßigen Handlungen, sowohl für Lebende als für Todte, bewirken zu können. Ein anderes Geschäft, das sie trieben, war die Wahrsagerei, die in einer andern Stelle des Platon, im Protagoras erwähnt wird, wo dieser Sophist sagt: die edle sophistische Kunst sey sehr alt, aber die ersten, die sie ausübten, haben sie, um die Mißgunst zu vermeiden, nur verstellt und versteckt, Homeros, Hesiodos und Simonides hinter die Poesie, andere, wie Orpheus und Musäos, hinter Mysterien und Wahrsagereien, ausgeübt[2]. Um diese Zeit der höchsten griechischen Bildung erscheinen die Orphiker nur noch als eine Art von Gauklern, als herumziehende oder Bettelpriester (ἀγύρται) und Wahrsager (μάντεις). Dieser Entartung ohnerachtet hatte das orphische Wesen, inwiefern es besonders mit einer eignen Lebensweise (βίος ὀρφικός) verbunden war und z. B. in der Enthaltung von thierischer Kost sowie von blutigen Opfern bestand, einen ehrwürdigeren Ursprung. Das Orphische ist in der griechischen Bildung eben das, was auf einer früheren Stufe die Mithrasidee oder der Buddismus — also eigentlich das antimythologische Princip[3]. Was bei Horaz von Orpheus gesagt ist, daß er die in Wäldern lebenden Menschen blutiger Kost und der Mordlust entwöhnt, könnte ganz so auch von Budda gesagt werden:

[1] II, p. 364 E.
[2] p. 316 D.
[3] Man vergleiche die Philosophie der Mythologie in der 11. und 22. Vorlesung. D. H.

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones [1].

Auch Orpheus wird unter den Wohlthätern genannt, die menſchliches Leben durch beſſere Sitte und beſonders durch Muſik geſänftigt. Dieſe ganze Richtung übrigens, die wir als orphiſch bezeichnen können, ſowie den Widerſpruch gegen Dionyſos verlegt die griechiſche Sage nach Thrakien. Lykurgos, Pentheus und Orpheus, die drei Widerſacher des Dionyſos, ſind Thraker. In den letzten Zeiten, wo das erſchöpfte Heidenthum ſich wieder mehr den orientaliſchen Religionen zuwendete, ſtieg auch das Anſehn der orphiſchen Lehre neuerdings, die nun mit Elementen pythagoriſcher und platoniſcher Philoſophie und ſelbſt mit Ideen der Myſterien ſich verband. Namentlich die Neuplatoniker ſuchten ſie wieder hervor, um ſie beſonders auch dem Chriſtenthum entgegenzuſetzen. Aus dieſer Zeit ſchreiben ſich die orphiſchen Theorien der Weltalter her, nach denen Dionyſos der letzte Weltherrſcher ſeyn ſollte. Auf dieſe werde ich ſpäter zurückkommen.

Eine Frage iſt, wiefern Grund vorhanden, die ſogenannten orphiſchen Geheimniſſe mit den bacchiſchen Orgien zu vermiſchen. Selbſt Creuzer, der ſo gern alles verbindet, weiß doch nichts aufzubringen als eine Stelle des Herodotos, der nämlich von den Aegyptern erzählt, daß ſie in wollenen Kleidern keinen Tempel betreten und auch nicht begraben werden dürfen; dieß werde für unerlaubt gehalten, und dieß ſtimme überein mit den orphiſch genannten Gebräuchen und den bacchiſchen, die aber ägyptiſch ſeyen, und den pythagoriſchen [2]. So nämlich nach der Lesart der gewöhnlichen Ausgaben. Wäre nun aber auch dieſe nicht zweifelhaft, ſo würde doch nur folgen, daß in dieſem Punkt (nämlich daß in wollenen Kleidern niemand weder Tempel betreten noch begraben werden dürfe) die orphiſchen Gebräuche mit den bacchiſchen, den ägyptiſchen und den pythagoriſchen übereinſtimmten. Dieſe ganz ſpecielle Uebereinſtimmung würde aber noch nicht berechtigen, mit Creuzer

[1] A. P., 391. Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 70.
[2] II, 81.

gleich allgemein auszurufen: Orphiſche Gebräuche oder gar orphiſche Myſterien ſind alſo bachiſche! Auch der jüdiſche Prieſter (3 Moſ. 16, 4) durfte an dem jährlichen großen Verſöhnungsfeſte, wo allein ihm ins Allerheiligſte zu gehen verſtattet war, keine andern als leinene Bekleidungsſtücke anhaben. „Denn das, heißt es in dem moſaiſchen Geſetz, ſind heilige Kleider". Wollene alſo, als von einem thieriſchen Stoff gewebte, wurden als unheilige, unreine betrachtet. So wenig man nun dieſer Uebereinſtimmung wegen ſagen könnte, jüdiſche Gebräuche oder Myſterien ſeyen auch bachiſche, ſo wenig dürften wegen eben derſelben orphiſche gleich als identiſch mit bachiſchen erklärt werden. Allein die Worte, in welchen jene Stelle die bachiſchen Gebräuche nennt, ſammt denen, worin geſagt iſt, daß die bachiſchen eigentlich ägyptiſche ſeyen, finden ſich nur in einigen Handſchriften, und beſonders dieſer Zuſatz, durch den Herodotos ganz unnöthigerweiſe wiederholen würde, was er anderwärts ſchon ausführlich geſagt hat, daß die bachiſchen Ceremonien von Aegypten herſtammen, läßt, wie mir ſcheint, keinen Zweifel darüber, daß dieſe ganze Stelle, ſoweit ſie die bachiſchen Gebräuche erwähnt, ein unächter Zuſatz, ein bloßes Gloſſem ſey. Es war durchaus keine Möglichkeit hier, bachiſche Gebräuche zu erwähnen. Das Gloſſem zeigt ſogar einen Unwiſſenden an. *Βακχικά* — bachiſch — können nach dem genau beobachteten Sprachgebrauch unterrichteter Griechen (und zu dieſen gehörte doch wohl Herodotos) keine andere Gebräuche heißen, als die des profanen oder orgiaſtiſchen Bakchos-Cultus; nie hätten ältere Griechen die Eleuſinien *βακχικά* genannt; nichts iſt dem Bacchiſchen entgegengeſetzter als das Contemplative des orphiſchen Lebens und die prieſterliche Würde des pythagoriſchen. Jene Sitte der ägyptiſchen Prieſter, die Tempel nie anders als in leinenen Kleidern zu betreten und ebenſo nicht anders als in ſolchen ſich begraben zu laſſen, hat allerdings etwas Orphiſches und Pythagoriſches und ſtimmt mit dem Geiſt dieſer beiden Lehren völlig überein. Dagegen iſt die Erwähnung der bachiſchen Gebräuche bei dieſer Gelegenheit ganz widerſinnig. Pythagoras hat die bachiſchen Orgien und was dazu gehört gewiß nicht weniger als Heraleitos verworfen (der erſte, beiläufig dieß zu ſagen, der phalliſche Bakchos-

Processionen erwähnt, zum Beweis, wie spät sie in Griechenland sind). Zu bestimmt wird Orpheus als Widersacher der bacchischen Orgien sonst bezeichnet, als daß man orphische und bacchische Mysterien vermischen dürfte. Ueberhaupt nicht ohne früheres Widerstreben und nur erst spät, als *νεωστὶ ἐσαγμένα*, nachdem die Dionysosidee höher entwickelt und dadurch zugleich dem früheren wild- und orgiastisch-Bacchischen eine Grenze gesetzt ward, erst da fanden die eigentlichen bacchischen Mysterien Eingang in Griechenland. Aber auch alsdann waren sie nicht etwa ein Theil der Mysterien, sondern in deutlicher Unterscheidung, ja im Gegensatz mit den Dionysos-Mysterien waren die dem Bakchos gefeierten Feste vielmehr ganz öffentliche.

Das Resultat von dem allem ist also: der Dionysos, der noch im Gegensatz und in der Spannung erscheint, der Orgiasmus erregende, Dionysos als Bakchos, war nicht Gegenstand der Mysterien, die Feste, die ihm, obwohl erst spät, in Griechenland auch mit Vortragung des Phallos gefeiert wurden, waren ganz öffentliche, durchaus nicht als mysteriöse betrachtete. Hieraus folgt, daß diese bacchischen Feste nicht in den Kreis unsrer gegenwärtigen Erörterung gehören. Da wir uns indeß einmal so weit über sie erklären mußten, eben, damit sie nicht verwechselt werden, und da sie übrigens doch mancher früheren Erklärung und Behauptung zur Bestätigung dienen, ferner auch dieser Dionysos ein, übrigens untergeordneter, Theil der vollkommenen Dionysosidee ist, so will ich noch einiges über diese bacchischen Ceremonien bemerken.

Was also in diesen zunächst sich darstellte, war das reine Gefühl des die strenge Nothwendigkeit des früheren Bewußtseyns aufhebenden, mit dem freien Naturleben einverstandenen Gottes. Denn jenes Princip des Anfangs, das Dionysos überwindet, ist eigentlich und an sich das naturwidrige, dem Naturleben feindliche. Nur indem es sich dem Dionysos unterwirft, ihm sich materialisirt, entsteht wirkliches Naturleben. Die Veränderung, die im Bewußtseyn mit dem Dionysos vorgeht, ist ganz der ähnlich, welche wir uns denken müssen, als nach dem Urzustand des wüsten, leeren Seyns (des תֹהוּ וָבֹהוּ), in welchem die Erde in ihrer rein astralen Zeit war, die Mannichfaltigkeit der einzelnen

Gattungen und Arten der Dinge auf ihr zu entstehen anfingen. Dieser Gott der zweiten Potenz ist also nichts weniger als, wie mehrere in Folge verkehrter Begriffe sich vorgestellt, der verzehrende Gott, dieß ist vielmehr der erste Gott in seiner Reinheit, und insofern er durch den zweiten nicht gesänftigt ist; Dionysos aber als zweite Potenz ist vielmehr der Materialität, Leiblichkeit und leibliches Bestehen verleihende Gott. Als der das Bewußtseyn von der strengen oder verzehrenden Gewalt des ersten Princips Erlösende heißt er auch, wie früher bemerkt worden, der Löser (Λύσιος), nicht etwa bloß der Löser von Sorgen, wie man von dem Wein zu sagen pflegt, daß er die Sorgen des Lebens vergessen lasse — solche gemeine Beziehungen sind der Mythologie in ihrem Ursprung fremd, wiewohl Dionysos allerdings ebenso der Geber oder Verleiher des Weins ist, wie Demeter die Geberin des Saatkorns. Die von Demeter geschenkte Frucht entspricht gleichsam dem allgemeinen, dem exoterischen Bewußtseyn, der Wein ist keine so allgemeine Gabe wie die Saatfrucht und enthält ein wahres Geheimniß, er entspricht der völligen Umwendung, d. h. der Vergeistigung, des erst realen, materiellen Gottes. Von den Aegyptern erzählt Plutarch[1] oder eigentlich Eudoxos, daß sie erst von Psammetichus Zeit angefangen haben, allgemein Wein zu trinken, früher aber haben sie ihn weder getrunken noch zu Spendopfern (Libationen) als ein den Göttern angenehmes Getränk gebraucht, da sie ihn vielmehr als das Blut der einst gegen die Götter Kämpfenden (der Titanen) angesehen; als diese gestürzt wurden, habe ihr Blut sich mit der Erde vermengt und den Weinstock erzeugt, deßwegen werden auch die Betrunkenen vom Wein sinnlos, indem sie des Bluts der Erdgeborenen voll werden. Hier ist also der Wein Erzeugniß des vergossenen Bluts (d. h. der Ueberwindung) des Titanischen, d. h. des Ungeistigen. Diese Ansicht der Aegypter, nach welcher der Wein das Blut der erschlagenen Titanen seyn sollte, beweist auf jeden Fall, daß der Wein auf das untergegangene wilde, reale Princip bezogen wurde. Der Wein ist kein unmittelbares Geschenk der Natur, wie die Brodfrüchte; er ist ein mit Gewalt ausgepreßter Saft, der durch eine Art von Sterben

[1] De Isid. et Osir. c. 6.

hindurchgehend ein geistiges Leben erlangt, in dem er (verschlossen und gleichsam als Geheimniß bewahrt) längere Zeit zu beharren vermag und fortwährend einen bestimmten, ja individuellen Charakter behauptet, seine gleichsam dämonische oder geisterhafte Natur aber durch jene Ahndung erweist, die ihn zur Zeit der blühenden Rebe anwandelt. Der Wein ist also das Geschenk des schon vergeistigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erst sich hingebenden Demeter. Wie diese die den Leib nährende Frucht, so ist jener die das höhere Geistesleben anregende, die verborgenen Wonnen wie die tiefsten Schmerzen des Lebens hervorrufende Gabe.

Eine Art von seliger Trunkenheit, aber in der zunächst nur das Wohlgefühl des von der erdrückenden Gewalt des früheren Princips sich befreit fühlenden Bewußtseyns sich aussprach, war der Charakter der bacchischen Aufzüge. In jenen taumelnden und trunkenen Festzügen, die zur Verherrlichung des Dionysos oder Bakchos angestellt wurden, erschienen als Gefolge des letztern vorzüglich die Tityri und Satyri. Unter beiden werden bockartig gestaltete oder costümirte menschliche Figuren verstanden; einige halten τίτυροι für die bloße dorische Form von σάτυροι. Indeß unterscheidet sie Strabo[1]. Buttmann, der in einer Zeit, wo phantastische Erklärungen aller Art sich des größten Beifalls erfreuten, immer auf verständige Erklärung ausging, wenn diese auch mitunter etwas hausbacken ausgefallen seyn sollte — dieser hat die Satyri und Tityri erklärt als Caricaturen von Bauern oder von Landvolk, das den Zug des Bakchos begleitete. Es ist auffallend, daß weder ihm noch einem andern Erklärer bis jetzt das weit näher Liegende eingefallen ist, daß diese Satyri und Tityri vielmehr das Bild jenes θηριώδους ζῆν, jenes thierähnlichen Lebens vorstellen, von welchem die Menschheit durch Dionysos befreit worden. Eben dahin, nämlich auf die erste noch halb thierische Zeit, deuten ja auch die Hirschkalbfelle, mit denen die Figuranten dieses Zugs bekleidet waren, und die nachher wieder in den Mysterien mit gleicher Bedeutung vorkamen.

Als ein höherer Repräsentant dieser Menschheit oder vielmehr des

[1] X, 3, 466 ff.

in dieſer Menſchheit herrſchenden Princips iſt Silenos (Σειληνός), Bakches treueſter Gefährte, anzuſehen. Daß er das Princip ſelbſt repräſentirt, iſt daraus abzunehmen, daß er als der erſte, älteſte und klügſte unter den Satyren vorgeſtellt wird. Er iſt das nun ſelbſt mild und zahm gewordene, eben darum ſeiner ſelbſt bewußte und ſich ſelbſt mit Ironie betrachtende wilde Princip. Denn Ironie iſt, wie er auch bei Plutarch genennen wird, der Grundzug ſeines Charakters. An die Stelle früherer Befangenheit tritt mit Silenos die gänzliche Unbefangenheit, die beſonders in ſeiner Liebe zum Scherz ſich darſtellt. Denn den Befangenen flieht der Scherz. Urſprünglich in ſeiner Blindheit ſinnlos (ſtupid) und im Widerſpruch mit Bakchos, iſt er nun vielmehr der klügſte und erfahrenſte unter den Satyrn, ſogar, als der, welcher ſchon einmal eine Zukunft erlebt hat, der in die Zukunft ſehende. In ſeiner äußern Geſtalt drückt ſich noch der frühere turgor des Naturprincips, aber in der Abſpannung aus. Sein ganzes äußeres Weſen iſt Abſpannung, Nachlaſſen, Läſſigkeit, wie er denn eben darum auch Χάλις hieß — nicht weil dieß Wort ungemiſchten Wein bedeutet, wie Creuzer ſagt, der zwiſchen Namen und Worten unſtatthafte Verbindungen, wie zwiſchen Sachen ſieht, ſondern von χαλάω, nachlaſſen, erſchlaffen, was gerade von jenem nachgiebig, weich werdenden Princip der Natur in der Mythologie ganz beſonders gebraucht wird. Wie die Satyrn mit Epheu und Weinblättern umwundene Spieße (denn dieß iſt der Thyrſus) tragen, Zeichen des Friedens und der friedlichen Eroberung (denn übrigens iſt es ein Siegeszug des Bakchos), ſo wird Silenos ſelbſt nicht von dem kriegeriſchen Roß, ſondern dem Eſel, dem Thier des Friedens, getragen. Dieſe Züge erinnern an ganz analoge Bilder des A. T., wie es denn eben darum in der bekannten, auf den Meſſias ſich beziehenden Weiſſagung heißt: Sage der Tochter Zion, ſiehe dein König kommt zu dir ſanftmüthig (friedfertig) und reitet auf einem Füllen der laſtbaren Eſelin.

Daſſelbe, das in Bezug auf die Menſchheit Silenos iſt, daſſelbe als allgemeines Princip, als Princip der Natur, iſt der Pan, ebenfalls bockfüßig, gehörnt, und am ganzen Leibe reich behaart — ein

wahrer Naturgott (hier iſt das Wort an ſeiner Stelle), das Inwohnende der nun gewordenen, beruhigten Natur, jenes unſichtbar Webende, das der Menſch in der Stille der Wälder, in dem Schweigen der Fluren um ſich empfindet, eben darum vorzüglich der Gott der Landleute, der Hirten und aller derer, die in freier Natur ein einſames Geſchäft verrichten. Er iſt der nun nicht mehr gefürchtete, mild gewordene, deſſen ehmalige Wildheit eben darum nur noch gleichſam ſcherzhaft, mit Ironie dargeſtellt wird, wie er ſelbſt durch ſeine Ironie alle Götter ergötzt. Wenn er ſichtbar wird, ſo erſcheint er als menſchenfreundlicher Gott in der vorhin beſchriebenen Geſtalt, die mehr zum Ergötzen als zum Schrecken der Menſchen iſt; er erſcheint nur in dieſer, denn eigentlich iſt er die jetzt unſichtbar gewordene, abgewendete Naturkraft, die dem Menſchen das Angeſicht nicht mehr zukehrt, aber wenn ſie ſich wieder umwendet, die Urſache grundloſer, d. h. durch nichts Einzelnes, das man als Grund davon angeben könnte, ſondern durch das Unſichtbare und Allgemeine der Natur ſelbſt erregter Schrecken iſt, die eben davon paniſche Schrecken heißen. Ganz beſonders wird Pan als die durch die ganze Natur dringende Stille empfunden, welche der tiefe Naturſinn des Alterthums für etwas Poſitives anſah. Dieß erhellt daraus, daß als ſein Sohn der Krotos, das Getöſe, genannt wird. Denn das Getöſe und der Lärm (unſtreitig gab es auch paniſchen, von keiner ſichtbaren Urſache erzeugten Lärm) entſteht nur durch eine Aufhebung oder vielmehr eine Spannung deſſelben Princips, das in ſeinem ungeſtörten Seyn die Urſache der Stille iſt. Die tiefe Naturanſchauung der Griechen erkannte, daß dieſe Naturſtille um Mittagszeit am größten, daß jenes Princip um dieſe Zeit am wenigſten zu erwecken und zu erregen iſt. Es iſt eine bekannte Sache, daß der Schall bei Nachtzeit viel weiter und höchſt wahrſcheinlich auch ſchneller ſich fortpflanzt. Man hat dieſen Umſtand ſonſt ſich daraus zu erklären geſucht, daß bei Nacht alles Geräuſch, das durch Bewegungen der Thiere oder die Handthierung der Menſchen verurſacht wird, verſtummt iſt. Aber Alexander v. Humboldt hat in den Einöden des nördlichen Amerikas, wo auch am Tage die tiefſte Stille herrſcht, die Bemerkung gemacht, daß der Donner der

Wasserfälle des Niagara in der Nacht um mehrere Meilen weiter als bei Tag gehört wird. Man gibt von dieser Erscheinung künstliche, auf Zufälligkeiten der Ausdünstungsverhältnisse gebaute Erklärungen. Aber so große Phänomene sollten billig auch großartiger erklärt werden. Es ist natürlich und allen Analogien gemäß, daß, wenn das äußere Licht alles mit seinem Glanz erfüllt, jenes innere Licht, wie ich das Schallprincip nennen möchte, abgespannt und gleichsam eingeschläfert wird, wogegen, wenn das äußere Licht verschwindet, jenes innere Licht um so lebendiger erwacht und um so leichter erweckbar ist[1]. Die Abstumpfung oder Dämpfung des Schalls vorzüglich um Mittagszeit kann jeder leicht in der Natur beobachten. Ich selbst, dem andere Studien die Neigung zu Versuchen nicht zu befriedigen erlaubten, daher ich mich auf Beobachtungen beschränken mußte, habe in einsamer Jugend-Frühe sehr bestimmte Beobachtungen darüber gemacht, namentlich mit Echos; noch ehe ich die später erst erfahrene Thatsache kannte, daß das berühmte Echo im Park zu Woodstock in England bei Tage 17, bei Nacht 20 schnell nacheinander gesprochene Worte wiederholt. Ich bemerke hiebei, daß Pan auch bald Liebling, bald Gemahl der Echo heißt. Auch Dichter kennen sie wohl diese Mittagsstille, z. B. wenn es bei Aeschylos[2] heißt:

— des Sommers Gluthen, wenn das Meer auf schweigendes,
Windstilles Mittagslager sank in Schlaf gewiegt;

ebenso Ossian, wenn er im Tod Oskars, des Sohns Karuths, von den Gräbern der beiden Helden sagt: Oft grasen des Berges ästigte Söhne an ihren Gräbern, wenn der Mittag seine glühenden Strahlen verbreitet und Stille rings auf den Gebirgen liegt.

Um dieselbe Zeit also schläft Pan seinen Mittagsschlaf, und die Hirten bei Theokrit[3] scheuen sich ihre Flöten zu blasen aus Furcht ihn zu erwecken.

Ich habe übrigens hier von Pan nur reden wollen, wie er bei

[1] In Fünen will man bemerkt haben, daß während der Sonnenfinsterniß (28. Juni 1851) der Schall mit größerer Stärke sich verbreitet habe.

[2] Agamemnon v. 566. 567. (540. 541).

[3] I, 15 ff.

den Hellenen und in Verbindung mit Bakchos vorkommt, also z. B. nicht untersuchen wollen, was es unter anderm mit dem Gott auf sich habe, den bei den Aegyptern Herodotos auch Pan nennt, wiewohl er selbst bemerkt, daß dieser bei den Aegyptern zu den ältesten gehöre, während die Hellenen den Herakles, Dionysos und Pan für die jüngsten Götter halten[1]. In welchem Sinne die Griechen den Dionysos zu den jüngsten Göttern zählen, habe ich bereits erklärt.

Nachdem einmal Pan mit Bakchos in Verbindung gesetzt war, kam man auch darauf, ihn zum Pfleger der ersten Kindheit des Dionysos zu machen, eine Idee, die zu Bildwerken von verschiedener Art Anlaß gab, die leicht zu den lieblichsten des Alterthums gehören möchten, unter die namentlich auch der öfters wiederholte Faun mit dem Bakchoskinde gehört (Faun wahrscheinlich nur durch Aspiration des Lauts aus Pan entstanden). In eben diesen Darstellungen vorzüglich fand auch die griechische Kunst Gelegenheit, die ganze harmlose, gutmüthige oder, wie man heutzutag lieber sagt, gemüthliche, unbefangene, und darum auch besonders gegen die unbefangene Kindheit liebevolle und dem Scherz holde Natur des Gottes auszudrücken.

So viel also nun vom Gefolge des Dionysos und den mit ihm in nächster Beziehung stehenden Persönlichkeiten. Aber dieser Dionysos war, wie gesagt, nicht Gegenstand der Mysterien; die ihm gefeierten Feste waren öffentliche, an denen das ganze Volk ohne Unterschied Theil nahm. Auch konnte es nicht Bakchos seyn, der die Demeter versöhnte, denn er eben war es, der das um den Gott ängstliche Bewußtseyn vorzüglich verletzt hatte. Dieser also war nicht Inhalt der Mysterien, dieß ist gewiß; aber ebenso gewiß ist, daß die Versöhnung der Demeter Hauptgegenstand der Mysterien war. Wie, durch welchen Inhalt der Mysterien wurde diese bewirkt? Diese Frage führt uns nun also auf die Untersuchung über den eigentlichen Inhalt der Mysterien.

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, 18. Vorlesung. D. H.

Zwanzigste Vorleſung.

Von der Fröhlichkeit und Heiterkeit der öffentlichen Dionyſos-Feſte in Griechenland wenden wir uns jetzt zu dem Ernſt und zu dem Dunkel der Myſterien.

Die Frage iſt: Was war eigentlich Inhalt der Myſterien? Keine Frage der Alterthumsforſchung hat wohl zu abweichenderen Antworten Anlaß gegeben. Zumal in der neueſten Zeit iſt zwiſchen diſſentirenden Parteien ein heftiger Streit über Urſprung, Bedeutung und Inhalt der Myſterien geführt worden. Auf dieſe neueſte Polemik uns einzulaſſen, ſind wir von unſrer Seite durch nichts genöthigt. Denn wogegen jene Polemik vorzüglich ſtreitet, z. B. gegen vorhomeriſche Myſterien, gegen Ableitungen der griechiſchen Dionyſoslehre von dem indiſchen Schiwa-Cultus, gegen die Meinung, es ſey in den Myſterien eine philoſophiſche Lehre über die Natur der Dinge vorgetragen, oder die Einheit Gottes im Gegenſatz der Vielgötterei gelehrt worden — nichts dergleichen wird von uns behauptet. Die Myſterien ſind uns ein natürliches und nothwendiges Erzeugniß des mythologiſchen Proceſſes ſelbſt, ſie ergeben ſich aus dieſem, und konnten alſo nicht ihm vorausgegangen ſeyn. Sie heben die Göttervielheit nicht auf, aber ſie enthalten, wie geſagt, den Verſtand, das eigentliche Geheimniß derſelben, — nicht ein Geheimniß, das im Widerſpruch mit ihr ſteht und außer ihr iſt, ſondern das Geheimniß, das eben dieſe Vielheit ſelbſt in ſich verbirgt. So wenig wir indeß Urſache haben, unſere Anſicht

gegen jene Polemik zu vertheidigen, ebenſowenig können wir Neigung empfinden, den natürlichen Zuſammenhang, in dem uns die Myſterien als nothwendiges letztes Erzeugniß der Mythologie ſelbſt mit eben dieſer ſtehen — dieſen natürlichen und nothwendigen Zuſammenhang gegen die künſtlichen, gemachten und zuſammengeſtoppelten Vorſtellungen zu vertheidigen, die Voß und außer Lobeck, für deſſen philologiſche Gelehrſamkeit ich übrigens alle gebührende Verehrung hege, auch andere ſich von den Myſterien gemacht haben.

Zuerſt will ich nur in Anſehung der attiſchen Myſterien, mit denen wir uns vorzüglich beſchäftigen, ſo daß die andern, namentlich die ſamothraliſchen, nur gelegenheitlich erörtert werden, bemerken, daß die großen und die kleinen (μεγάλα und μικρά) unterſchieden werden. Da die kleinen ſich aber auf die großen bezogen und nur eine Art von Vorbereitung zu den großen bildeten, ſo iſt dieſe Unterſcheidung hier, wo von dem Geſammtinhalt der Myſterien die Rede iſt, für uns ohne Folge. Wie ſich dieſer Geſammtinhalt zwiſchen den großen und kleinen vertheilt habe, wird ſich in der Folge von ſelbſt herausſtellen.

Vor allem nun iſt zu erinnern: Die Myſterien waren zunächſt etwas, das begangen wurde, res oder sacra quae fiebant, δρώμενα. Man muß alſo unterſcheiden a) die Myſterien ſelbſt, das was in ihnen vorging, gethan wurde, b) die dadurch erzeugte Erkenntniß, welche nun eigentlich erſt die Myſterienlehre zu nennen wäre.

Die Myſterien waren allerdings der öffentlichen oder exoteriſchen Mythologie entgegengeſetzt, jedoch iſt dieſe Entgegenſetzung nicht als Widerſpruch zu denken. Die Myſterien waren vielmehr ſelbſt nur das Innere, nur der Schlüſſel und gleichſam die letzte Erklärung der Mythologie ſelbſt, wie ſchon gezeigt worden. Demnach konnte der Hauptvorgang der Myſterien nur die letzte Kriſis ſeyn, die letzte Kriſis nämlich des mythologiſchen Bewußtſeyns ſelbſt. Die Myſterien waren nur eine wiederholte Darſtellung des Vorgangs, durch den das Bewußtſeyn ſich vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entſcheidet.

Die Myſterien ſelbſt waren noch Kampf, wie ſchon daraus erhellt, daß die, welche durch alle Stufen hindurchgegangen waren, zuletzt als

Sieger gekrönt wurden. Ihre (der Myſterien) Vorausſetzung war alſo allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes religiöſen Princips, durch das der Menſch außer ſich ſelbſt und in einen beſinnungsloſen Zuſtand geſetzt wird. Die Myſterien enthielten dieſelbe eſoteriſche Geſchichte der Mythologie, die wir in der Philoſophie der Mythologie durch alle ihre Momente hindurch beſchrieben haben. Dieſe Geſchichte wurde durch wirkliche Erſcheinungen (*φαντάσματα*), wie ſie ausdrücklich genannt werden, für das Bewußtſeyn der Einzuweihenden gleichſam reproducirt: zuerſt alle Schrecken der früheren Zuſtände des Bewußtſeyns, der Todeskampf des in dem realen Princip verfangenen Bewußtſeyns, endlich die vollkommene Befreiung. Alles, ſagt Demetrius von Phalerä[1], war in der Einleitung zu den Myſterien auf Schrecken, Beſtürzung und Schauer (*πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην*) angelegt. Wenn der Einzuweihende in den geheimnißvollen Tempel tritt, ſagt Themiſtios, ſo wird er zuerſt von Schrecken und wie von einem Schwindel befallen, von Kummer und einer gänzlichen Beſtürzung eingenommen, da er keinen Schritt vorwärts zu thun vermögend iſt, noch einen Weg zu finden, der ihn ins Innere führe, bis der Prophet den Vorhang von dem Tempel hinwegzieht. In einer Stelle ſeines Commentars über den erſten Alkibiades des Platon, auf die ich ſpäter zurückkommen werde, ſagt Proklos: Gleichwie in den heiligſten der Myſterien gewiſſe den Einweihungen vorausgehende Schrecken (*κατακλήξεις τινές*), die theils durch Worte, theils durch gezeigte Gegenſtände erregt werden, die Seele dem Göttlichen unterwerfen oder fügſam machen (hier wird alſo zugleich der Zweck jener Schrecken erklärt): ſo, ſetzt er hinzu, verfährt zu gleichem Zweck auch die Philoſophie, um Jünglinge zum Weisheitliebenden Leben emporzurufen[2]. Erregt wurden dieſe Schrecken, wie aus einer Stelle des Dio Chryſoſtomos[3] erhellt, theils, indem der

[1] de Eloc. §. 101.

[2] ed. Creuz., p. 61.

[3] Orat. XII, 387. — Lobeck (Aglaoph., p. 116) meint, dieſe Stelle gehe wegen der *θρόνωσις* nicht auf die Eleuſinien, denn dieſe Ceremonie ſchreibe Platon, Euthyd., p. 277, D. den korybantiſchen Einweihungen zu, niemand aber

Einzuweihende eine Menge ſeltſamer, unerklärbarer Stimmen vernahm, theils durch μυστικὰ φεάματα, myſtiſche Erſcheinungen, wahrſcheinlich auch von Thiergeſtalten, die ihm begegneten, in denen die Schrecken des früheren Bewußtſeyns ſich darſtellten. Die Vorgänge in den Myſterien ſollten an die früheren Zuſtände wieder erinnern, die eben in dem helleniſchen Bewußtſeyn als ſolchem überwunden waren, gleichſam an jenen dumpfen ſchweren Traum, in dem die frühere orientaliſche Menſchheit gelegen hatte, an jenen zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit ſchmerzlich ringenden Zuſtand, wo wilde Phantaſien, regelloſe Geburten, unförmliche, wie aus einer ungeheuren Vergangenheit aufſteigende Geſtalten das Bewußtſeyn ängſtigend durchzogen. Am meiſten geeignet, jenen mittleren Zuſtand (zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit) darzuſtellen oder wieder hervorzurufen, war wohl der Umſtand, den derſelbe Redner am gleichen Orte erwähnt, daß abwechſelnd Licht und Finſterniß den Einzuweihenden empfing (σκότος καὶ φῶς ἐναλλάξ), denn das reale Princip, je mehr es noch in ſeiner Stärke iſt, ſetzt eine völlige Verdunkelung und Verfinſterung des Bewußtſeyns. Wenn es aber auch im Ganzen ſich noch behauptet, ſo gibt es doch Momente der Abſpannung und des Nachlaſſens, wo es, augenblicklich wenigſtens, gegen die höhere Potenz ſchwach wird; im Verhältniß aber, als es ſeine Kraft verliert, bricht aus dem Innerſten des Bewußtſeyns der Geiſt wie in einem verzehrenden Glanz hervor, aber eben durch den Anblick dieſes Geiſtes wird das blinde Princip wie wahnſinnig, indem es den Geiſt zu ergreifen und mit ihm zu wirken ſucht, woraus aber, weil es des Geiſtes nicht mächtig werden kann, nur das Ungeheure, Formloſe entſteht, das Bewußtſeyn aber in einem mittleren Zuſtand zwiſchen augenblicklicher Erleuchtung und auf dieſe folgender nur um ſo tieferer Verfinſterung ſich befindet, wie wir dieß bei der früheren Beſchreibung der krouiſchen Zeit ſchon auseinandergeſetzt haben[1]. Weßhalb denn nun hier wieder dieſe

den Eleuſinien. Aus Letzterem folgt nichts, es iſt argumentum a silentio. Sonſt geſteht Lobeck ſelbſt, das Uebrige paſſe auf die Eleuſinien, wovon man ſich noch mehr überzeugen kann, wenn man im Texte weiter lieſt.

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 288 ff. D. H.

Erſcheinungen bei den Myſterien eine Beſtätigung der Erklärungen ſind, die wir von den früheren Zuſtänden des mythologiſchen Bewußtſeyns gegeben haben.

Die Abſicht nun aber dieſer Schrecken hat uns ſchon die früher citirte Stelle des Proklos gelehrt. Sie ſollten die Seele dem Göttlichen unterwürfig machen und den folgenden ruhigeren Stand der Seele als deſto höhere Seligkeit empfinden laſſen. Wenn uns von dieſen Anſtalten der Myſterien vieles, und beſonders das Pſychologiſche derſelben, in einem gewiſſen Dunkel bleibt, ſo kommt dieß daher, daß jene reale Gewalt, in der ſich das Bewußtſeyn während des mythologiſchen Proceſſes befand und die noch lange Zeit eine fortwährend erregbare blieb — daß dieſe uns aus eigner Erfahrung nicht bekannt iſt, wie ſie den Hellenen bekannt war, die für dieſes mit dem Gott blind Behaftete des Bewußtſeyns ſo viel Ausdrücke haben. Sie nennen es z. B. τὸ *ὑεόπληκτον*, τὸ *θεοβλαβές*, τὸ *ὑεόπληκτον τῆς ψυχῆς* — das mit dem Gott gleichſam Geſchlagene der Seele. In einer merkwürdigen Stelle ſeiner Politik[1] ſagt Ariſtoteles, daß von gewiſſen Leidenſchaften zwar nur einzelne Seelen wirklich ergriffen werden, daß ſie aber in allen vorhanden ſeyen. Zu dieſen Leidenſchaften rechnet er aber neben Mitleid und Furcht auch den *ἐνθουσιασμός*. Wir müſſen das griechiſche Wort beibehalten, da wir unſer deutſches Begeiſterung nur im beſten Sinn zu nehmen gewohnt ſind. Der Zuſammenhang der Stelle zeigt aber, daß *ἐνθουσιασμός* sensu deteriori zu nehmen iſt, von einem das Bewußtſeyn der wahren Erkenntniß vielmehr verſchließenden, dem Bewußtſeyn keine Beſonnenheit, alſo auch keine freie Unterwerfung unter den höheren Gott zulaſſenden Zuſtand zu verſtehen iſt. Wir müßten das Wort durch Gottesbeſeſſenheit überſetzen. Ariſtoteles ſetzt nun in der obigen Stelle hinzu: dieſem *πάθος* des Enthuſiasmos ſeyen einige unterworfen. „Eben dieſe aber ſehen wir, wenn ſie der die Seele vom Orgiasmus befreienden Lieder ſich bedienen (*ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι*), wir ſehen ſie davon (von dieſen Liedern) wie von einer Arznei oder einem Reinigungsmittel, das man ihnen

[1] VIII, 7 (Sylb. p. 229, 2 sq.).

eingegeben hätte, zurechtgestellt (zurechtgebracht, beruhigt)". Ich habe die Worte τὰ ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη übersetzt durch „Lieder, welche die Seele vom Orgiasmos befreien". Es kann aber auch ein zusammengezogener oder sogenannter prägnanter Ausdruck seyn, ἐξοργιάζειν τὴν ψυχήν wäre dann so viel als ἐκκαθαίρειν τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ὄργια, die Seele zum Behuf der Orgien reinigen[1]. Denn es ist zu bemerken, daß obgleich ὀργιασμός ursprünglich freilich jenen wilden und besinnungslosen Taumel bachischer Begeisterung bedeutet, das Wort ὄργια dennoch allgemein von allen Mysterien, auch z. B. denen zu Eleusis gebraucht wird (in einer dem Hippokrates zugeschriebenen Stelle wird sogar von ὀργίοισιν ἐπιστήμης gesprochen, wie auch wir wohl von Mysterien der Wissenschaft, von Einweihung in die Wissenschaft reden). Ebenso heißt das Verbum ὀργιάζειν Mysterien überhaupt begehen, z. B. also auch die eleusinischen. Das Wort ἐξοργιάζειν kommt nur in dieser Stelle des Aristoteles vor; insofern zweifelhaft; indeß wie man es übersetze, die Sache kommt auf dasselbe zurück. Auch wenn man die zweite Bedeutung annimmt, spricht Aristoteles von einem ἐνθουσιασμός, den er als ein πάθος beschreibt, dem manche unterworfen seyen, von dem sie aber durch den Gebrauch der heiligen, die Seele zum Behuf der Einweihung in die Mysterien reinigenden Lieder wie durch den Gebrauch einer Arznei befreit werden. Auf jeden Fall folgt also aus dieser Stelle, daß es gewisse Lieder gab, durch welche die Einzuweihenden zu den Mysterien vorbereitet wurden, und auf deren Wirkung in den Mysterien wir aus ihrer Wirkung außer den Mysterien schließen können, die sie nach jener Versicherung des Aristoteles ausübten. Von ihrer Wirkung in den Mysterien durfte Aristoteles nicht reden. Wenn sie aber außer den Mysterien jenen Enthusiasmos, der sich als eine Sucht oder Krankheit äußerte, besänftigten, so werden sie eben dieß noch viel mehr in den Mysterien geleistet haben.

Was im Anfang der Einweihung die Schrecken bewirken sollten, nämlich das im Bewußtseyn noch immer sich erhebende, dem wahrhaft Göttlichen widerstrebende Princip niederzuschlagen und das Gemüth,

[1] Vergl. zu dem Ausdruck des Aristoteles Plat. de Legg. VII, p. 790 E.

wie Proklos sagt, dem Göttlichen zu unterwerfen, das vollendeten wahrscheinlich diese heiligen Melodien, die jenes Princip vollends beschwichtigten und wie durch eine Art von Zaubergesang beschwörend gleichsam einschläferten. Dieses scheint der Uebergang zum nächsten Moment, zur eigentlichen τελετή gewesen zu seyn, die mit dem Sterben verglichen wird (wozu schon der Gleichlaut mit τελευτή einlud). Hier kam es nämlich zum völligen Sterben jenes das Bewußtseyn dem mythologischen Proceß unterwerfenden und es dadurch selbst in die materielle Welt herabziehenden Princips. Wie das Freiwerden, die Lösung (λύσις) des Geistes von dem Leib Tod heißt, so konnte auch jene Lösung oder Befreiung des Bewußtseyns von dem Materiellen des mythologischen Processes ein Sterben genannt werden. Die τελετή war selbst nur wieder Uebergang zur vollkommenen Einweihung, deren höchste Stufe wieder die ἐποπτεία war, die als Zustand der allerhöchsten Seligkeit beschrieben wird; daher die griechische Redensart ἐποπτεύειν μοι δοκῶ, ich scheine mir im Zustand des Epopten — des die Geheimnisse nun Schauenden — zu seyn, ungefähr wie wir sagen: ich bin wie im Himmel. Von der ἐποπτεία scheint sich die μύησις (die Einweihung) dadurch unterschieden zu haben, daß diese in Belehrung bestand, in Mittheilungen, die bloß geistig aufgenommen würden, die ἐποπτεία aber in der wirklichen Anschauung der heiligen Geheimnisse. Diese drei Stufen τελετή, μύησις und ἐποπτεία unterscheidet wenigstens Proklos[1], und Hermias in einem handschriftlichen, von Sylvestre de Sacy[2] citirten Commentar über den platonischen Phädros drückt sich über den Unterschied so aus, daß man sagen kann, die μύησις sey der theoretische Theil der Einweihung, die ἐποπτεία der praktische, an dem die Eingeweihten nun schon selbst durch Handlungen Theil nahmen, oder wie er sich ausdrückt, wo sie in die göttlichen Mysterien selbst eingesetzt wurden. Von dieser Seligkeit der Epopteia ist die merkwürdigste Beschreibung in einem Fragmente enthalten, das bei Stobäus sich findet und in der Pariser Handschrift

[1] Theol. Plat., L. IV, c. 26.
[2] bei Saint-Croix, T. I, p. 392.

dem Themistios zugeschrieben wird, das aber von Wyttenbach dem Plutarch vindicirt worden als Bruchstück aus dessen Werk περὶ ψυχῆς, von der Seele. Merkwürdig ist diese Stelle, weil sie zugleich einen Ueberblick über die früheren Vorgänge gewährt. Plutarch spricht hier von dem Tode und fährt alsdann fort: Dann (im Tode) widerfährt ihr (nämlich der Seele) eben das, was dem in die großen Mysterien Eingeweihten widerfährt. Deßwegen — setzt er hinzu — entspricht auch das Wort dem Worte (nämlich τελεῖσθαι, was eingeweiht werden heißt, dem τελευτᾶν, was sterben bedeutet), wie die Sache der Sache entspricht. Zuerst langes Herumirren (es wird hier dasselbe Wort πλάνοι gebraucht, das von Demeter, die ihre Tochter, oder von Isis, die den verlornen Osiris sucht), zuerst langes Umherirren und beschwerliche Wege und aus einem gewissen Dunkel (einem Dunkel besonderer Art, das nach der früher angeführten Stelle durch abwechselnde Lichterscheinungen noch dunkler gemacht wurde) und aus einem gewissen Dunkel verdächtige (Argwohn oder Scheu erregende) und vergebliche (zu keinem Ausgang führende) Wege. Hierauf noch vor dem Ende selbst alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angstschweiß und Entsetzen. Aus diesem dann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzuweihenden entgegen oder glänzende Ebenen und Auen mit Stimmen und Chortänzen und ehrwürdigen, heiligen Lauten (ἱεραὶ ἀκούσματα) und göttlichen Erscheinungen (φαντάσματα ἅγια). Worauf der nun ganz Vollendete und Eingeweihte freigeworden (ἐλεύθερος γεγονώς) und entlassen umhergehend und gekrönt die geheimnißvolle Feier begeht — gekrönt (die Krone ist überall Zeichen der Vollendung und des Siegs); wer wird hiebei nicht an die Stelle des Apostels erinnert: Ich habe den guten Kampf gekämpfet, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, d. h. die Krone der Vollbringung, der Vollendung; ebenso an das Wort eines andern Apostels: Selig der Mann, der Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfahen. Sofort, sagt Plutarch ferner, gehet er mit heiligen und reinen Menschen um, die uneingeweihte Menge der hier lebenden Ungereinigten

von oben her sehend, wie sie in tiefem Schlamm und Qualm von sich selbst zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Güter mit der Furcht des Todes allen andern Uebeln preisgegeben bleibt. Man darf annehmen, daß diese Vorgänge bei den Mysterien, soweit sie äußerlich, ganz richtig beschrieben sind, zumal auch andere Beschreibungen damit übereinstimmen. Aber die Hauptfrage für uns ist, was in den Eingeweihten innerlich vorging, welchen inneren Gewinn sie von diesem Vorgang hatten, worin eigentlich jene gerühmte Seligkeit bestand. Hier ist denn zu bemerken, daß von dem durch alle Stufen Hindurchgegangenen und vollendet Eingeweihten gesagt ist, daß er frei geworden sey und entlassen (ἄφετος), doch wohl entlassen eines früheren Zwangs, einer früheren Nothwendigkeit. Die frühere Nothwendigkeit aber, von der er durch die Einweihung frei wird, kann nur die des mythologischen Processes seyn. Also der Eingeweihte wird erlöst von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes. Vermöge dieser Nothwendigkeit entstanden ihm die materiellen Götter, und umgekehrt, solang das Bewußtseyn mit den materiellen Göttern verkehrt, so lange ist es nicht frei in seinen Vorstellungen. Frei ist es erst, wenn es nicht mehr mit diesen, sondern mit den rein geistigen oder verursachenden umgeht, und in der Gemeinschaft mit diesen ebenso wie in seinem Ursеyn als in einem Paradiese lebt; denn dort — an jenem Ort, in den der Mensch erschaffen worden, und aus dem er durch eigne Schuld in die materielle Welt und in den materiellen mythologischen Proceß herabgesunken — an jenem Ort war der Mensch, zwischen den rein göttlichen Potenzen eingeschlossen, auch nur mit diesen im Verkehr. So verdankte denn das durch den mythologischen Proceß hindurchgegangene Bewußtseyn es eben diesem Proceß, daß ihm diese Stellung in der Mitte der göttlichen Potenzen, dieses paradiesische Verhältniß, wie ich es der Kürze halber nennen will, zu einem im eigentlichen Sinn fühlbaren, sensiblen, empfindlichen wurde. Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philosoph empfindet, es war eine wirklich erfahrene und reell empfundene Seligkeit. Anders weiß ich wenigstens die Ausdrücke eines wahren und nicht bloß angenommenen

Entzückens, mit welchen die Griechen von der Wirkung ihrer Myſterien ſprechen, nicht zu erklären. Es war nach ihrer Beſchreibung ein wahrer Himmel, in dem ſich die Eingeweihten befanden. Das große, über alles herrſchende Weltgeſetz war ſo gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidenthum ſeinen Himmel nicht verſagte, war es auch nicht der wahre, ſondern nur ein ſubjektiv empfundener. Wie die Mythologie, ſo waren auch die Myſterien nichts von Menſchen Gemachtes. Momente der Vergangenheit traten hier wieder hervor; es war ein reeller Proceß. Jeder ernſtliche Kampf findet ſeine Verſöhnung. Nur die Lüge, die innere Unwahrheit, iſt zur ewigen Qual verdammt.

Der Hauptbeweis nun für dieſe Anſicht liegt freilich im Ganzen unſrer Entwicklung, ſodann aber in der Myſterienlehre, von der nun erſt die Rede ſeyn wird, inwiefern ſich nämlich zeigen läßt, daß eben die reinen, geiſtigen oder verurſachenden Götter der Hauptinhalt der Myſterienlehre waren. Erſt Erfahrung, dann Lehre. Erſt aus dem wirklichen Erfahren bildet ſich die Lehre. Indeß glaube ich doch noch einen beſondern Beweis für dieſe Anſicht (von der Beſchaffenheit der in den Myſterien empfundenen Seligkeit) vorzüglich aus der Art führen zu können, wie Platon der Myſterien theils überhaupt erwähnt, theils wie er ſie mit dem vor- oder übermateriellen Zuſtand der Seele (in der von ihm angenommenen Präexiſtenz), ferner, wie er ſie mit dem Zuſtand des wahrhaften Philoſophen vergleicht. Wenn der Hymnus an Demeter in Bezug auf die eleuſiniſchen Weihen ausruft:

Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
Selig, welcher das ſchaute der ſterblichen Erdebewohner!
Aber wer dieſer Weihen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches
Loos im Tode, ſobald er ins düſtere Dunkel hinabſtieg [1];

oder wenn Sophokles in einem Fragment (bei Plutarch) ausruft:

O der Sterblichen
Glückſel'ge, die, ſo dieſe Weihe ſchauend erſt
Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil iſt's dort allein
Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

[1] v. 480 ff.

so sieht man wohl, daß sie die Seligkeit in den Mysterien als eine Vorbereitung, ja als ganz homolog oder gleich ansehen mit der, welche gereinigte Seelen nach dem Tode erwarte; es ist mithin eine Seligkeit, wie sie nicht mit dem Leibe, nicht in der materiellen Welt als solcher, sondern nur in der Befreiung von dieser empfunden wird [1]. Wenn nun aber Platon den Sokrates im Phädon [2] sagen läßt: Es möchten die, welche die Weihungen oder Mysterien uns gestiftet haben (*οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες*), nichts weniger als schlechte Leute gewesen seyn, sondern wahrhaft schon längst uns bedeutet haben, daß, wer ungeweiht und untheilhaft der Mysterien in den Hades gelangt, im Schlamm liegen werde (*ἐν βορβόρῳ κεῖσεται*), der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dorthin gelangt, mit den Göttern wohnen, so zeigt der Gegensatz ganz deutlich, daß „im Schlamm liegen" nichts anderes bedeutet als in die Materialität versunken seyn, „mit den Göttern wohnen und umgehen" aber nichts anderes heißt als mit den reinen Ursachen verkehren, in denen nichts Materielles mehr ist. Nun kann aber jenes im Schlamm Liegen in der Unterwelt den Uneingeweihten nur darum begegnen, weil sie nicht *hier* schon von der Materie sich losgemacht haben, und im Gegentheil das Wohnen mit den Göttern den Geweihten nur darum bevorstehen, weil sie schon durch die Mysterien von dem Materiellen los und in Gemeinschaft mit den reinen Ursachen gekommen sind. Vergleichen wir damit die vorhin angeführte Stelle des Plutarch, so müssen wir sogar annehmen, daß in den Mysterien selbst das verschiedene Loos der Geweihten und Ungeweihten auf diese Weise dargestellt wurde, daß jene nämlich aus der Region des reinsten und lautersten Lichts, in der sie wandelten, herabsehen auf die in tiefem Schlamm und in Qual sich selbst zertretende und sich herumtreibende Menge der Unbefreiten oder Ungereinigten.

Aus der Stelle des Phädon folgt also auf jeden Fall: Platon schrieb der Einweihung in die Mysterien die Lösung zu vom bloß Materiellen. Dieß kann nun freilich auch *allgemein* verstanden werden.

[1] Man vergl. auch Hymnus in Cererem 486.
[2] p. 69 C.

Das menſchliche Leben überhaupt iſt ein Kampf zwiſchen Materie und Geiſt; durch denſelben unvordenklichen Vorgang, durch welchen das menſchliche Bewußtſeyn dem mythologiſchen, d. h. dem ſich in ihm wiederholenden Natur-Proceß unterworfen worden — durch denſelben Vorgang, der das menſchliche Bewußtſeyn in den materiellen Naturproceß zurückwarf, iſt auch der Materie überhaupt ein Uebergewicht über den Geiſt gegeben. Seinem Standpunkt gemäß macht nun auch Platon von dem, was in den Myſterien vorging, eine allgemeine, philoſophiſche Anwendung, aber wir dürfen uns dadurch nicht verleiten laſſen, die Myſterien etwa als Anſtalten von bloß ſittlicher Bedeutung anzuſehen, als ob in ihnen, wie Creuzer beſonders von den Eleuſinien meint, nur jener allgemeine Kampf zwiſchen Materie und Geiſt, den jeder Menſch zu kämpfen hat, dargeſtellt worden wäre. Wir dürfen nie den Bezug der Myſterien auf die Mythologie vergeſſen, mit der ſie in einem nothwendigen Zuſammenhang ſtanden.

Allerdings waren die Myſterien abgeſehen auf eine Befreiung von dem Materiellen, aber zunächſt von dem Materiellen der Mythologie, und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit beſtand eben darin, daß die Eingeweihten durch ſie, von der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den rein geiſtigen Göttern geſetzt wurden. Indeß auch dieſes darf wieder nicht ſo verſtanden werden, als wäre in den Myſterien der materielle Polytheismus überall aufgehoben oder als nichtig erklärt worden, wie manche ſich vorgeſtellt haben, in den Myſterien ſey den Eingeweihten, der höchſten Stufe wenigſtens, die Nichtigkeit alles Götterglaubens, die Einheit des höchſten Weſens gelehrt, und es ſeyen ihnen zugleich gewiſſe Erklärungen mitgetheilt worden, aus denen ſich ergeben habe, daß die ſogenannten Götter keine wirklichen Götter, ſondern nur vergötterte Naturkräfte oder vergötterte Menſchen ſeyen. Damit wären alſo in den Myſterien nicht bloß die materiellen, ſondern auch die verurſachenden Götter als nichtig erklärt worden. Aber ſelbſt die materiellen wurden dem Eingeweihten nicht ſchlechterdings genommen oder als Nichtgötter erklärt. Ein ſolcher Widerſpruch zwiſchen dem öffentlichen Götterglauben

und den Geheimlehren läßt sich nicht denken. Ich habe schon bemerkt, daß die Mysterien vielmehr selbst nur die Erklärung, nur der Schlüssel der Mythologie seyn konnten. Erklärung kann man aber das nicht nennen, wodurch das zu Erklärende aufgehoben oder zerstört wird. Wir müssen uns vielmehr das Verhältniß so denken, daß auch die materiellen Götter auf zweierlei Art, nämlich einmal eben bloß materiell, d. h. ohne eigentlichen Verstand und ohne ein wahres Bewußtseyn über ihre Bedeutung, betrachtet werden können, alsdann so, daß man in ihnen selbst nur die verursachenden Götter, oder daß man sie (die materiellen) selbst als bloße Formen und gleichsam Verkleidungen der verursachenden Götter erkennt. In dieser Betrachtungsweise werden auch die materiellen Götter vergeistigt, ohne darum aufgehoben oder für nichtig erklärt zu werden. Die Mythologie blieb dabei etwas Reelles. Die Mysterien behielten die Mythologie immer zu ihrer Voraussetzung, die höhere Erkenntniß entstand selbst nur aus der Mythologie, und da in den Mysterien alles stufenweise ging und das Ganze nie auf einmal mitgetheilt wurde (wie Seneca ausdrücklich sagt[1]: Eleusis theilt nicht alles auf einmal mit und behält sich für den Wiederkehrenden noch immer etwas vor), da die höchste Stufe, die Epopteia, nicht von allen erreicht wurde, so ist es sogar wahrscheinlich, daß auf einer gewissen Stufe die rein geistigen oder verursachenden Götter noch immer nur in der Hülle der materiellen, und daß nur in der eigentlichen Epopteia die verursachenden Götter unmittelbar und an sich selbst gezeigt wurden. Also jedenfalls kein Verhältniß der Ausschließung zwischen beiden.

So viel von jener Stelle des Platon, wo er unmittelbar einer Lehre der Mysterien erwähnt, und woraus unwidersprechlich folgt: die Mysterien selbst schrieben diese Wirkung sich zu, daß nämlich durch sie die Geweihten aus dem Schlamm erhoben und in das Reich der reinen, immateriellen oder als immateriell betrachteten Götter versetzt wurden.

Eine fernere Anzeige, daß die Wirkung der Mysterien in einer Versetzung des Bewußtseyns aus dem Reich bloß materieller

[1] Senec. Nat. quaest. VII, 31.

Gestalten in das Reich der reinen, geistigen Potenzen bestand, geht aus einer andern Stelle des Platon im Phädros hervor, wo er nämlich die Seele in ihrem früheren Zustande, und ehe sie in die materielle Welt herabsank, Orgien, Mysterien begehen läßt. Wenn dieß, so mußte wohl umgekehrt in den Mysterien eine Wiedererhebung der Seele zu ihrem Urstand geschehen seyn. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, in welchem Sinn Platon die Präexistenz der menschlichen Seelen sich gedacht habe, ob so, wie er gewöhnlich verstanden wird, nämlich, daß jede einzelne menschliche Seele als diese vor ihrer Herabkunft in die materielle Welt in einer rein intelligibeln und in der Anschauung der reinen Urbilder der Dinge existirt habe, oder in dem Sinn, daß der Eine Mensch, der in uns allen lebt, ursprünglich allerdings außer und über aller Materialität, im reinen, geistigen Centrum war, aber aus diesem heraustrat und selbst dem materiellen Proceß wieder anheimfiel, über den er in der Schöpfung erhoben worden — eine Vorstellung, die, im Vorbeigehen zu sagen, ganz übereinstimmend theils mit der altjüdischen Lehre von dem Adam Kadmon, dem Urmenschen, theils mit der christlichen, welche sagt: wir haben in Adam alle gesündigt, was nichts anderes heißt als: der Eine Mensch, der gesündigt, lebt in uns allen, wir alle sind nur Glieder, Gestalten dieses Einen. Umgekehrt, inwiefern dieser in einer urbildlichen Welt gelebt, hätten auch wir in dieser existirt. Wie also Platon in dieser Beziehung auszulegen sey, kann hier füglich dahingestellt bleiben. Damals aber, sagt er im Phädros, — nämlich eh' wir in die materielle Welt herabgesunken — damals war die Schönheit leuchtend, nämlich ohne Flecken, ohne materielle Zuthat, in ihrer Reinheit oder an sich selbst zu schauen, als mit dem beglückten Chor seligem Anblick folgend wir mit Zeus, andere mit einem andern Gott schauten und eingeweiht wurden in diejenige Weihe, welche die seligste von allen zu nennen sich gebührt[1]. (Ich muß hier zu den Worten: wir mit Zeus u. s. w. eine Bemerkung machen. Zeus wird als der Vater der materiellen Götter und als der die verursachenden Götter unmittelbar in sich Aufnehmende, insofern als

[1] p. 250 B.

Band zwiſchen dieſen und den materiellen Göttern betrachtet, und wird inſofern auch noch den geiſtigen beigezählt, über dem δῆμος der andern materiellen Götter erhaben geachtet. Er iſt πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Viele Spuren zeigen, daß auch von Zeus eine höhere Erklärung in den Myſterien gegeben wurde. Wenn Sokrates ſagt: Wir mit Zeus, ſo konnte er unter dem „wir“ nicht bloß ſich und ſeine Mitunterredner meinen; offenbar will er ſagen: Wir zur Sterblichkeit beſtimmte, wir Menſchen, denen beſtimmt war, in die materielle Welt einzutreten. Dieſe waren alſo ſchon damals an Zeus gewieſen, den Vermittler zwiſchen der rein geiſtigen Welt (der Welt der rein geiſtigen Götter) und der materiellen Welt; die andern aber, von denen er ſagt, daß ſie mit einem andern der Götter gingen, können nur die Mitglieder jenes εὐδαίμονος χοροῦ ſeyn, den er kurz vorher genannt, die ſeligen Dämonen: dieſe alſo gingen mit einem andern der Götter, nicht einem der unter Zeus ſtehenden, ſondern mit einem der Götter an ſich, der rein intelligibeln Götter. Es iſt wohl begreiflich, daß Platon hier den Sokrates nicht ſich deutlicher ausdrücken läßt). Dieſe Weihe alſo, von der er ſo eben geſagt, daß ſie mit Recht die ſeligſte genannt werde, dieſe Weihe, ſagt er, dieſe τελετὴ begingen wir (ὠργιάζομεν — er braucht das von den Myſterien gewöhnliche Wort) als ſelbſt unverſehrte (ὁλόκληροι, in der Ganzheit, Integrität unſeres noch in ſeiner Einheit unzerſtörten Bewußtſeyns, eh' es durch das Hervortreten des einen ſeiner Principien — des materiellen — zerſtört worden) wir begingen dieſe Weihe ſelbſt ganz (oder unverſehrt) und unbetroffen von den Uebeln, die unſerer in dem nachfolgenden Leben warteten, und (wir begingen ſie) keine andern als vollkommene, lautere, einfache und ſelige Geſichte ſchauend (ἐποπτεύοντες, das eigentliche, von der höchſten Stufe der Myſterien gebräuchliche Wort. Offenbar ſind dieſe reinen, lauteren und ſeligen Geſichte den unförmlichen, durch den wilden Streit der Kräfte erregten, eben darum erſchreckenden, unheimlichen und unſeligen Phantomen entgegengeſetzt, welche die Eingeweihten vor der Epopteia, in der Vorbereitung zu dieſer ſehen mußten, Phantome, in welchen eben die Ausgeburten des bloß

materiellen Processes gezeigt wurden). Wir begingen jene Orgien, fährt er fort, in reinem Glanz (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, nicht zwischen Licht und Finsterniß kämpfend, wie die, welche noch im Vorhof der Mysterien stehen) als selbst Reine und noch nicht mit diesem Mal Bezeichnete, das wir unsern Leib nennen, der uns wie eine Art von Schalthier gefesselt hält. — Außerdem, daß diese Stelle, indirekt wenigstens, ein Licht auf die Vorgänge in den Mysterien selbst wirft, dürfen wir, glaube ich, mit Recht noch den besondern Schluß aus derselben ziehen, daß nach der Kenntniß, welche Platon von den Mysterien hatte, die wahre Seligkeit der Epopteia in der Wiederherstellung jenes reinen, urbildlichen, noch gleichsam himmlischen und paradiesischen Bewußtseyns bestand. Platon vergleicht mittelst der Ausdrücke, deren er sich bedient, die Anschauung in den Mysterien mit jener Anschauung, der der Mensch in einem vormateriellen Daseyn theilhaftig gewesen.

Es ist hier auch der Ort, zu fragen, wie man sich wohl vorstellen könnte, daß Platon, um das, was nach seiner Denkart das Höchste und Ehrwürdigste war, auszudrücken, Gleichnisse von Mysterien herzunehmen im Stande gewesen wäre, wenn diese keinen höheren Gehalt, wenn sie wirklich nur den verächtlichen und frivolen Inhalt gehabt hätten, den ihnen Voß, Lobeck und ähnliche Erklärer zuschreiben. Solche Anspielungen auf die Mysterien seinem Lehrer in den Mund zu legen, wäre eine wahre Impietät gewesen, zumal es bekannt ist, daß Sokrates selbst nicht in die Mysterien eingeweiht war, was Er auch nicht bedurfte; solche Anspielungen im Munde des Sokrates werden durch diesen Umstand nur um so unverdächtiger, sie beweisen mehr als alle Aeußerungen der späteren Platoniker, denen man allerdings ein besonderes Interesse bei Aufrechthaltung der Mysterien zutrauen könnte, aber welches Interesse konnte Sokrates haben, ihnen einen so tiefen Gehalt zuzuschreiben?

Einen ferneren Beweis für unsere Ansicht vom höchsten Zweck der Einweihungen gibt die Art und Weise, wie Platon das Glück der Mysterien mit dem Glück vergleicht, das dem Philosophen zu Theil wird. Ich meine hier besonders wieder den Phädon, dieses Gespräch, das

man wohl selbst mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Aristoteles sagt, daß sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt mache, oder mit einem Zaubergesang, durch den die Furcht vor dem Sterben (d. h. vor der Trennung von der Materie), die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden muß, beschwichtigt und beschworen wird, oder den man einen umgekehrten Sirenengesang nennen dürfte, der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufzieht und erhebt. Hier ist es, wo im Zusammenhang mit jener schon angeführten Stelle, in der von den Mysterien ausdrücklich die Rede ist, Sokrates besonders auseinandersetzt[1], daß, wenn wir je etwas rein (καθαρῶς) erkennen wollen, wir den Leib gleichsam lassen müssen, um mit der Seele selbst die Sachen selbst zu sehen, woraus denn folge, daß wir dessen, was wir zu lieben uns rühmen, nämlich der rechten Einsicht, erst dann theilhaftig werden, wenn wir geendet oder vollendet haben, wie ja selbst dieses Wort andeute (das griechische Wort ist τελευτᾶν, das, wie unser deutsches enden oder vollenden, zugleich sterben bedeutet); — wie man also das, was dem Eingeweihten in den Mysterien widerfährt, mit dem vergleichen kann, was dem Sterbenden widerfährt, so kann man auch das, was dem wahrhaften Philosophen zu Theil wird, oder wonach er, obgleich vielfach vom Leibe gehindert, wenigstens strebt, mit dem vergleichen, was dem in den Mysterien Eingeweihten zu Theil wird. In der That, alles Philosophiren ist ein Aufstreben der Seele aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen, zu den reinen Ursachen, die, weil sie allein mit der Seele selbst (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) erkannt werden und nur im reinen Gedanken sich darstellen, auch allein, jede, ganz, vollkommen und lauter zu erkennen sind, indeß in allem Abgeleiteten und Gemischten für uns neben einem Theil von Wissen ein ebenso großer oder noch größerer Theil von Unwissen ist, da wir alles Concrete zum Theil zwar wissen, zum größeren Theil aber eigentlich nicht wissen. Auch

[1] p. 66 D.

der Philoſoph ſtrebt in jene αὐγὴν καθαράν, in jenes unvermiſchte Licht, und wie nach Plutarch der Geweihte und Gereinigte die ungereinigte Menge von oben her betrachtet, wie ſie im Schlamm ſich wechſelſeitig zertritt und umhertreibt, ſo kann man wohl auch ſagen, daß der in die wahre Philoſophie Eingeweihte von oben her die Menge betrachtet, die in das bloß Materielle verſenkt, ohne in irgend einer Sache je zu den reinen oder an ſich ſelbſt erkennbaren Urſachen gelangt zu ſeyn, im Pfuhl der bloßen Meinungen ſich abarbeitet, in denen es ſtets nur ein Mehr oder Weniger der Wahrheit gibt, keine aber die ganze und volle beſitzt.

Der Zuſammenhang oder vielmehr die Aehnlichkeit der wahren Philoſophie mit der Einweihung in die Myſterien, die Platon angedeutet, die ſpäteren Platoniker aber vielfach ausgeführt haben, läßt ſich unter anderm auch daraus abnehmen, daß bei den Römern die Myſterien initia genannt wurden. Initia iſt aber ſoviel als principia, die Myſterien ſteigen alſo zu den Principien, zu den Urſachen ſelbſt auf. Mit dieſer Bemerkung mache ich den Uebergang zu der Myſterienlehre, nachdem ich die Vorgänge in den Myſterien ſelbſt — quae in iis fiebant — ſo viel möglich zu erklären geſucht habe.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Nächst den besondern Beweisen, durch welche ich unsere Ansicht von der Natur der Epopteia, also unsere Ansicht von dem höchsten Zweck der Mysterien, begründet habe, ist der Hauptbeweis für die Richtigkeit jener Ansicht die Mysterienlehre, deren Inhalt nämlich völlig dieser Ansicht gemäß ist. Ich muß jedoch bemerken, daß übrigens auch die Mysterienlehre nie abstrakt existirt hat. Auch diese wurde vielmehr geschichtlich, durch wirkliche Vorgänge — scenische Darstellungen — gezeigt, δεικνύναι ist der gewöhnliche Ausdruck, der von dem Lehren, ὁρᾶν, (ὀπεῖν), ἐποπτεύειν, der von dem Lernen in den Mysterien gebraucht wird. Ob und inwiefern bei diesem Zeigen wirkliche Vorträge stattfanden, läßt sich nicht genau ausmitteln. Die Entwicklung der Mysterienlehre glaube ich übrigens nicht besser anfangen zu können, als indem ich eine auch schon von Sainte Croix und Creuzer bemerkte, wenn gleich nicht eigentlich benutzte Stelle des Pausanias vorausschicke, der von der eleusinischen Telete sagt[1]: Die ältesten Hellenen haben die eleusinische Weihe über alles, was zur Frömmigkeit (εὐσέβεια) oder Religion gehört, um so viel höher geachtet, als sie die Götter über die Heroen setzen. So hoch also die Götter über den Heroen, so hoch stehen die in Eleusis verehrten Gottheiten, die Gottheiten der Mysterien, über den andern, den mythologischen. Die Heroen sind als solche zwar höhere als menschliche, aber doch dem Loos

[1] X, 31. fin.

der Sterblichkeit unterworfene, mit einem materiellen Leib umhüllte Wesen. Die Götter aber sind nicht bloß frei von der Sterblichkeit, sondern auch von einem eigentlichen materiellen Leib. Heroen und Götter verhalten sich also, wie relativ-materielle und immaterielle Wesen, und ähnlich werden nach den Worten des Pausanias die andern Götter zu den in Eleusis gefeierten sich verhalten, nämlich die andern werden gegen diese wieder relativ materielle, diese dagegen werden nun die absolut immateriellen, die rein geistigen, kurz, wie wir behaupteten, die verursachenden Götter seyn. Mit dieser Erklärung und daher auch mit der Behauptung, daß diese verursachenden Götter der vorzügliche Inhalt der Mysterien-Erkenntniß waren, stimmt überein, daß namentlich die Götter der samothrakischen Geheimnisse nicht Dii, sondern Deorum Dii genannt wurden (die Götter welcher andern Götter als eben der materiellen oder mythologischen?), was nur soviel heißen kann, als die jene Götter (die materiellen) verursachenden Götter. Eben diese, die Götter von Samothrake, wurden von den Römern (die sich häufig und zahlreich dort einweihen ließen) Dii potes genannt, nicht wie man dieß gewöhnlich erklärt, im bloßen Sinn mächtiger Götter (da hätte man ja wohl potentes gesagt, und das Mächtigseyn ist ein Prädicat aller Götter), Dii potes hießen sie vielmehr im Gegensatz der materiellen, exoterischen, als die, die reine Potenzen, lautere Mächte, lautere Ursachen sind[1].

So viel zum einstweiligen Beweis meines ersten Satzes, daß die Götter der Mysterienlehren diejenigen waren, die als die rein wirkenden, verursachenden, und eben darum auch geistigen gedacht wurden.

Diese Götter wurden nun aber 2) zugleich in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung gedacht, als solche, von denen keiner für sich seyn könne und alle sich wechselseitig voraussetzen, so daß, wenn einer hinweggenommen werden könnte, alle zu Grund gingen. Dieß stimmt ganz überein mit dem Verhältniß, das wir unsern drei Potenzen zueinander gegeben haben, von denen jede für sich, um einen anderweitig gebrauchten Ausdruck zu entlehnen, nur eine subsistentia incompleta

[1] Sie heißen auch θεοὶ μεγάλοι. Macrob. III, 4.

haben würde, die nur zusammen etwas sind. In meiner früheren, schon im Jahr 1815 erschienenen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, von der ich übrigens bemerken muß, daß sie die samothrakischen Mysterien nicht vollständig umfaßt, es war in jener Abhandlung vorzüglich nur um Erklärung einer Stelle zu thun, in welcher die Hauptgötter von Samothrake mit mysteriösen Namen genannt sind, überhaupt konnte ich, zum Theil aber wollte ich damals noch nicht alles sagen, — in jener Schrift glaube ich jetzt noch mit soviel Wahrscheinlichkeit, als in solchen Dingen nur irgend sich erreichen läßt, bewiesen, daß der Gesammtname jener samothrakischen Götter — der Name Kabiren — nichts anderes bedeutet als eben die unauflöslich Vereinigten, Mehrere, die alle wie Einer, oder wie man sprüchwörtlich sagt, wie Ein Mann sind, wenigstens ziehe ich diese vor nun schon so vielen Jahren aufgestellte Etymologie den seitdem versuchten weit vor.

Der Gelehrteste unter den Römern M. T. Varro erklärt die Kabiren für dieselben oder als identisch mit den Diis penetralibus der Römer. Dii penetrales sind aber die esoterischen, innerlichen, bloß wirkenden Götter, auch nach Varro: qui sunt introrsus, denen als reinen Ursachen nichts undurchdringlich, die das Innerste aller andern sind; und von diesen, den Diis penetralibus, sagt Varro dann ferner, sie seyen diejenigen, welche die Etrusker consentes et complices nennen. Diese beiden Wörter drücken eben ganz den Begriff aus, den wir schon in dem Namen Kabiren nachgewiesen, den Begriff der unauflöslich Verketteten. Complices bedarf keiner Erklärung. Consentes ist nicht von consentire, sondern, wie absentes von absum, so ist consentes von consum abzuleiten. Consentes sind also die nur zusammen Seyenden, von denen keiner ein Seyn für sich hat, die nur zusammen leben und sterben können. Aber ganz so verhalten sich unsere drei Potenzen, von denen wir ganz richtig sagen würden, sie seyen complices unius ejusdemque existentiae[1]. Wir haben somit die Principien, aus denen die ganze Mythologie abgeleitet ist, in den Mysterien selbst nachgewiesen. Dann aber ist eine Erklärung vollendet zu nennen, wenn die Ursachen

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. H.

zuletzt im Gegenſtande ſelbſt als erkannte nachgewieſen ſind. Die Myſterien ſind nicht anderes als das Bewußtſeyn, nämlich das höhere, begreifende Bewußtſeyn der Mythologie, und Inhalt dieſes Bewußtſeyns der Mythologie ſind, wie jetzt bewieſen, eben jene Potenzen, aus denen ſich uns als Urſachen die ganze Mythologie abgeleitet.

Aber 3) nicht bloß in ihrer unauflöslichen Verkettung, ſondern zuletzt auch als ein und derſelbe Gott oder als ſucceſſive Perſönlichkeiten eines und deſſelben Gottes ſind dieſe verurſachenden Götter Inhalt der Myſterienlehre. Deutlicher: das war unter den Lehren der Myſterien die höchſte, daß jene verurſachenden Götter nicht bloß unauflöslich vereinigt, ſondern daß ſie nur ein und derſelbe — wir können ſagen, aus ſich, durch ſich, in ſich ſelbſt gehende — Gott, nur verſchiedene Geſtalten oder vielmehr Momente dieſes Einen ſeyen. Dazu gelangte das Bewußtſeyn auf folgende Art. Der blinde oder reale Gott, indem er vom Dionyſos ganz überwunden in ſein An-ſich zurückgebracht iſt, iſt er dem, von dem er überwunden, gleich und ſelbſt Dionyſos, wie im ägyptiſchen Bewußtſeyn der überwundene Typhon ſelbſt zum Oſiris wird; nur iſt er Dionyſos der erſten Potenz, gleichwie der bisher allein ſo genannte als Dionyſos^2 (der zweiten Potenz) erſcheint. Der dritte aber, der als Geiſt ſeyende Gott, der betrachtet wird als das eigentliche Ende, als der von Anfang ſeyn ſollte, dieſe dritte Perſönlichkeit, die der erſte Dionyſos, indem er von dem Seyn abſcheidet, gleichſam an ſeiner Statt im Seyn zurückläßt, dieſer iſt eben darum nur eine andere Geſtalt des erſten, alſo iſt er ebenfalls Dionyſos, nur Dionyſos^3 (der dritten Potenz). Damit das Bewußtſeyn völlig beruhigt werde über den in der Vielheit untergegangenen (zur Vielheit überwundenen) Einen — und damit der Proceß als theogoniſcher im höchſten Sinn empfunden werde — muß dieſer dritte zugleich mit dem Bewußtſeyn geſetzt werden, daß dieſer geiſtig ein und derſelbe ſey mit dem unſichtbar gewordenen, ſubſtantiell Einen, und daß es nur eben dieſer ſey, der in jenem dritten wieder auflebe. Nur ſo iſt denn jetzt alles Dionyſos. Nur ſolange die Spannung beſtand, waren die Potenzen different. Das beſondere Seyn einer jeden beruhte nur auf der Spannung; mit

aufgehobener Spannung iſt das zuvor getrennte nur noch ein und daſſelbe Seyn. Dieſes war nun allerdings nur die höchſte Anſicht, die nur in den Myſterien vollſtändig ausgebildet wurde. Herodotos, überall, wenn man ihn nur verſteht, einſichtsvoll, treu und wahr, hat dieß in der früher angeführten Stelle [1], wo von Melampus die Rede iſt, trefflich eingeſehen und auch ausgedrückt. Herodotos ſagt von Melampus, er habe die Hellenen den Dionyſos kennen gelehrt (nämlich den zweiten Dionyſos, den thebaniſchen, oder den Bakchos): *οὐ*, ſetzt er hinzu, *οὐ πάντα συλλαβών*, nicht alles, nicht das Ganze zuſammennehmend (es gab alſo — das wußte Herodotos — etwas zuſammenzunehmen), *ἀλλὰ*, fährt er fort, *οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξήρηναν*, aber die auf ihn oder nach ihm gekommenen Weiſen haben dieß größer, d. h. in größerem Umfang, ausgeſprochen oder an den Tag gebracht, d. h. ſie haben die ganze, vollkommene Dionyſosidee ausgeſprochen, von welcher nach ſeiner Meinung Melampus nach Griechenland nur einen Theil, nur die vermittelnde Potenz, nur den zweiten Dionyſos als ſolchen, gebracht hatte.

Wenn wir nun dieſem dreifachen Dionyſos die dreifache ihm entſprechende weibliche Gottheit, d. h. (wie wir früher dieß ſchon erklärt haben) das entſprechende dreifache Bewußtſeyn, an die Seite ſtellen — jedem Moment der Dionyſosidee entſprechend ein Moment des Dionyſosbewußtſeyns, der durch eine weibliche Gottheit bezeichnet iſt — ſo haben wir damit den ganzen und vollſtändigen Inhalt der höchſten in den Myſterien begriffenen Lehre. Die drei, den drei Momenten der Dionyſosidee entſprechenden weiblichen Geſtalten behalte ich mir indeß vor, ſpäter namhaft zu machen und nachzuweiſen. Denn die Stelle des Herodotos abgerechnet, die indeß ſelbſt erſt verſtändlich wird, wenn man die vollſtändige Dionyſosidee ſchon hat, haben wir dieſe Idee ſelbſt eigentlich noch durch keine ausdrückliche Thatſache, wir haben ſie wohl etwa philoſophiſch dargethan — denn ſie iſt allerdings eine nothwendige Folge unſrer ganzen Entwicklung —, aber wir haben ſie noch nicht hiſtoriſch nachgewieſen, was ich in dieſer ganzen Unterſuchung ſtets mir zur Pflicht

[1] II, 49. Vergl. oben S. 425.

gemacht habe. Bei dieſer Gelegenheit alſo denke ich dann auch die entſprechenden weiblichen Gottheiten aufzuführen.

Was nun jene Nachweiſung ſelbſt betrifft, ſo habe ich vorläufig ſchon bemerkt, daß auch die Myſterienlehre nicht abſtrakt dargeſtellt, ſondern im eigentlichen Sinn gezeigt wurde. Jene letzte geiſtige Einheit, in der alle frühere Spannung ſich löſte und aufhob, war nicht eine unmittelbare, eine ungeſchichtliche, eine in dieſem Sinn abſolute, ſie war eine gewordene, vermittelte, erzeugte, und konnte daher nur als eine ſolche auch dargeſtellt werden. Dieſe letzte Einheit, in der nun nichts Materielles mehr, die eine rein geiſtige war, beruhte aber allein darauf, daß der erſte Dionyſos vom Seyn abgeſchieden, aus dem äußeren Seyn wieder zurückgetreten war in ſein An-ſich. Als ſolcher war er nun nicht unmittelbar der geiſtige Gott, er war der erſt ins Seyn gekommene und aus dem Seyn wieder abgeſchiedene, und nur ſo — d. h. nur mittelbar, nur durch jene geſchichtliche Vermittlung — geiſtige Gott. — Als dieſer nur zuerſt in das Seyn hervorgetretene, aber in der Folge unſichtbar gewordene, mußte er durch einen eignen Namen bezeichnet werden. Dionyſos war er nur als der ſchon vergeiſtigte, dieß war bloß Eine Seite der Idee. Auch als Hades war er nur als der unſichtbar gewordene bezeichnet, und nur ſo läßt ſich erklären, was Herakleitos ſagt: *Ἀιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός*, Hades und Dionyſos ſeyen derſelbe[1]. Allein Hades war er nur als der unſichtbar gewordene. Aber unſichtbar war er nicht ſchlechthin, ſondern als der einſt ins Seyn hervorgetretene. Um alſo zugleich als dieſer bezeichnet zu werden, oder dieſe Seite auszudrücken, bedurfte es eines beſonderen Namens. Dieſer findet ſich auch. Der erſte Dionyſos, der Dionyſos der erſten Potenz hieß in den Myſterien Zagreus, vollſtändig Zagreus-Dionyſos.

Daß Zagreus der erſte, älteſte Dionyſos iſt, erhellt a) daraus, daß er ausdrücklich ſo genannt wird, gewöhnlich und regelmäßig bei Nonnos, der ein eignes Epos unter dem Namen Dionysiaca geſchrieben — freilich ein ſehr ſpäter, ſchon tief in die chriſtliche Zeit hereingehender Schriftſteller, aber voll gelehrter Kenntniß der Mythologie und der

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 28. (Vergl. Philoſ. der Myth., S. 376. D. H.)

Myſterien, und der noch viel Quellen hatte, die uns fehlen. Gewöhnlich heißt Zagreus bei Nonnos *παλαιότερος Διόνυσος*, ebenſo *ἀρχέγονος Διόνυσος*, zuerſt geborener, im Gegenſatz mit dem *ὀψίγονος* (ſpät geborener). Daß Zagreus der erſte Dionyſos, der reale Gott überhaupt iſt, erhellt b) daraus, daß er bei Heſychios als *Διόνυσος χθόνιος* erklärt wird, der unterirdiſche, d. h. der unſichtbare, der vom Seyn abgeſchiedene Dionyſos. Schon übrigens in einem Fragment des Aeſchylos iſt Zagreus mit dem Hades identiſch[1]. Als der alte Dionyſos iſt Zagreus c) durch ſeine Geburt bezeichnet. Er wird nämlich als Sohn des Zeus und der Perſephone erklärt. Um dieß begreiflich zu machen, bitte ich Sie, Folgendes zu bemerken. Da die verurſachenden — die eigentlich theogoniſchen — Potenzen dem Bewußtſeyn nur eben durch Vermittlung des mythologiſchen Proceſſes entſtehen — das eſoteriſche Bewußtſeyn, wie ich früher ſchon gezeigt, entſteht immer wieder nur aus dem mythologiſchen Proceß und ſetzt dieſen beſtändig voraus, es kann ſich von dieſem nie völlig losreißen — da es alſo doch nur der theogoniſche Proceß iſt, durch den für das Bewußtſeyn die Erkenntniß der verurſachenden Potenzen vermittelt iſt, ſo entſtehen dem Bewußtſeyn nun auch dieſe ſelbſt wieder durch Zeus (denn Zeus iſt nur Ausdruck des theogoniſchen Proceſſes überhaupt), und ſo iſt denn auch Zagreus für das Bewußtſeyn ein Sohn des Zeus und der durch Zeus bezwungenen, d. h. dem theogoniſchen Proceß unterworfenen Perſephone, worin jedoch zugleich eben das ausgedrückt iſt, daß der Begriff des Zagreus im Bewußtſeyn ein jüngerer und ſpäterer iſt, als der des Zeus, daß er im Bewußtſeyn erſt in Folge jener letzten Kriſis entſteht, in Folge welcher Zeus nun das Ende und das letzte Erzeugniß des ganzen theogoniſchen Proceſſes iſt. Aber — er iſt Sohn des Zeus von der Perſephone. Denn nachdem am Ende des Proceſſes in Perſephone zugleich der erſte Anlaß deſſelben, jene verhängnißvolle Möglichkeit erkannt iſt, durch welche, inwiefern ſie in die Wirklichkeit übergeht oder heraustritt (*προΐέναι* iſt ein ganz gewöhnlicher Ausdruck, der von Perſephone gebraucht wird) der ganze Proceß geſetzt iſt, nachdem in Perſephone einmal das ſubjektive Princip, der

[1] Siehe unten S. 470, wo dieſes Fragment mitgetheilt iſt.

ſubjektive Anfang der ganzen Mythologie erkannt iſt, ſo kann folgerechter Weiſe auch nur Perſephone die Mutter, d. h. das Setzende des erſten Dionyſos ſeyn, desjenigen, der der objektive Anlaß des Proceſſes und in dem ganzen Verlauf des Proceſſes Gegenſtand der Ueberwindung iſt; ſowie umgekehrt, daß Perſephone Mutter des Zagreus iſt, beweist, daß eben dieſer der erſte (alſo der Anlaß gebende) Dionyſos iſt. Perſephone — die in dem erſten Bewußtſeyn verborgene Möglichkeit — wird in dem unzugänglichen Ort, wo die Mutter ſie verborgen hat, von Zeus in Schlangengeſtalt beſchlichen und empfängt von ihm den älteſten Dionyſos, denſelben, dem ſie nachher als Hades ſich vermählt. Dieß war für das mythologiſche Bewußtſeyn und ſelbſt für die Myſterien nicht etwa, wie man denken möchte, ein Widerſpruch. Denn die Perſephone, welche den Zagreus gebiert, iſt die hervorgetretene, die, welche ſich dem Hades vermählt, iſt die wieder verborgene, zur Verborgenheit zurückgebrachte, alſo eine andere, und ſo iſt Zagreus Sohn der Perſephone nicht als Hades, d. h. als der unſichtbare, ſondern als der ſichtbare, und umgekehrt iſt er Gemahl der Perſephone nicht als Zagreus, ſondern als Hades. Uebrigens gehört die Perſephone als Mutter des Zagreus ganz allein der Myſterienlehre an, die ſelbſt kein anderes Mittel hatte, ihre Vorſtellungen auszudrücken, als das Mythologiſche der Zeugung, der Geburt u. ſ. w. Die Myſterien hörten nicht auf, die Sprache der Mythologie zu reden, die einzige für ihre Zeit, für das damalige Bewußtſeyn verſtändliche.

Daß alſo Zagreus der erſte oder älteſte Dionyſos iſt, glaube ich hinlänglich bewieſen zu haben; auch iſt darüber nirgends ein Zweifel. Nur weil dieſer myſteriöſe Gott begreiflicherweiſe ſelten genannt wird, ſo iſt es nicht unwichtig, alle Züge aufzuſuchen, die ſich von ihm zerſtreut vorfinden. Von ſolchen will ich folgende anführen. — Einer der Beinamen des Zagreus iſt *ὠμηστής*, der erbarmungsloſe (eigentlich der rohes Fleiſch ißt, daher blutgierig, von Achillens gebraucht in der Ilias[1], wo hinzugefügt iſt: *οὔ σ' ἐλεήσει*, er wird ſich dein nicht erbarmen). Für *Διόνυσος ὠμηστής* ſcheint man auch *Διόνυσος*

[1] XXIV, 207.

ἀγριώνιος gesagt zu haben, der wilde, der menschenfeindliche Dionysos. Letzteres Epitheton ist unstreitig gleichbedeutend mit ἄγριος, wild, das besonders von den Titanen gebraucht wird und an das früheste, thierähnliche, im freien Feld umherschweifende Leben erinnert. Hieran schließt sich bequem eine Stelle des Diodor von Sicilien, den ich, wo er für sich oder allein steht, nicht gerne citire. Dieser sagt[1], nachdem er zuvor von dem thebanischen Dionysos gesprochen: Sie erzählen aber auch von einem andern Dionysos, πολὺ τοῖς χρόνοις προτερεῦντα τούτου, der der Zeit nach weit vor diesem gewesen sey; denn, setzt er hinzu, von Zeus und Persephone sey ein Dionysos gezeugt worden, der welcher von einigen Sabazios genannt worden. Hiemit wird also dieser so viel ältere Dionysos als sich herschreibend aus der wilden Zeit des Zabismus bezeichnet. Es ist der Gott des Zabismus, der bei den Griechen schon der Διόνυσος ὠμηστής geworden ist.

Das Prädicat ὠμηστής paßte durchaus nicht für den zweiten Dionysos, den wohlthätigen, menschenfreundlichen, wohl aber paßt es auf den Zagreus, denn dieser ist allerdings der wilde, von diesem erzählt Plutarch im Leben des Themistokles[2] Folgendes: diesem seyen vor der salaminischen Seeschlacht drei von Aristides gemachte Gefangene gebracht worden, sehr schön anzusehende, mit Geld und Kleidern kostbar geschmückte Jünglinge, Schwestersöhne des Xerxes. Diese sehend, habe der Wahrsager Euphrantides, da zugleich gewisse andere Wahrzeichen hinzugekommen, den Themistokles inständig aufgefordert, die Jünglinge dem wilden Dionysos unter Gebeten zu weihen, so werde Heil und Sieg den Hellenen werden. Themistokles sey erschrocken, aber die Menge, wie sie stets gewohnt sey, in großen Gefahren oder schweren Kämpfen mehr Heil von vernunftlosen als vernünftigen Dingen zu erwarten, habe, den Gott anrufend, die Gefangenen zum Altar getrieben und den Themistokles gezwungen, das Opfer vollbringen zu lassen. Dieß erzähle ein vernünftiger und gelehrter Geschichtschreiber Phanias aus Lesbos. Die Erzählung ist auch aus mehreren Gründen nicht unwahrscheinlich: 1) spätere

[1] IV, 4.
[2] c. 13 (cf. c. 12).

Wahrſager[1] berufen ſich in Plutarchs Pelopidas (c. 21) auf dieſen Vorgang, der jedoch dieſes barbariſche Opfer zurückweiſt, denn nicht, ſagt er, jener Typhon, noch die Giganten (in dieſe wilde Zeit gehören ſolche Opfer), ſondern der Vater aller Götter und Menſchen herrſche. Auch darum 2) hat dieſe Erzählung Wahrſcheinlichkeit, weil die Hellenen während der Perſerkriege, wo Xerxes, der Anhänger einer unmythologiſchen Religion, ganz beſonders die Tempel der mythologiſchen Götter zerſtörte, weil, ſage ich, während dieſes ganzen Krieges die Hellenen ihr Heil hauptſächlich auf jene höheren Götter geſetzt zu haben ſcheinen, durch die vorzüglich ſie über die Götter der Barbaren ſich gehoben glauben mußten, oder die ſie dieſen ebenfalls als geiſtige entgegenſetzen zu können glaubten (unter ihren geiſtigen Göttern aber war Zagreus der dem realen Gott entſprechende), wie denn überhaupt der perſiſche Krieg nicht ohne die größten Folgen blieb für die Vergeiſtigung der helleniſchen Religion, der erſte Beweis iſt die freie zugleich und tiefſinnige religiöſe Denkart des Aeſchylos, der ſelbſt bei Marathon geſtritten, und die ohne den perſiſchen Krieg vielleicht nie entſtanden wäre oder nicht ſich hätte zeigen dürfen. So erzählt ja derſelbe Plutarch[2], daß während der Seeſchlacht bei Salamis ein großes Feuer von Eleuſis her aufgeleuchtet habe, zugleich habe ein Schall und Laut, wie wenn eine Menge Menſchen den myſtiſchen Jakchos-Geſang anſtimmten, das thriaſiſche Feld erfüllt. Analoges iſt auch bei Herodotos[3], der unter anderm erzählt, wie ſchon vor der Schlacht bei Marathon, als die atheniſchen Feldherren den Läufer Pheidippides nach Sparta ſchickten, ſchleunigen Zuzug und Hülfe von den Lacedämoniern zu begehren, dieſem auf dem Wege dahin bei dem partheniſchen Gebirg oberhalb Tegea Pan, Dionyſos Freund, begegnet ſey, und ihm befohlen habe, die Athener zu fragen, warum ſie ihn, der ihnen ſo geneigt wäre, ihnen ſchon manchen Dienſt erwieſen hätte und auch ferner erweiſen wollte, ſo wenig achteten. Die Athener

[1] Die Wahrſager (μάντεις) galten nur darum für Wahrſager, weil ſie in dem tiefſten Rapport mit der Vergangenheit geblieben waren.

[2] Them. c. 15.

[3] VI, 105.

haben sofort nach Sicherstellung des Staats ihm einen Tempel gebaut und ihn seitdem durch jährliche Opfer und Fackelrennen verehrt. — Im Leben des Antonius[1] wird der *Διόνυσος ὠμηστής* noch einmal erwähnt. Dort wird erzählt, daß bei dessen Einzug in Ephesus die Weiber sich in Bacchantinnen, Männer und Knaben aber in Satyre und Pane verkleidet und ihm (dem Antonius) als *Διόνυσος χαριδώτης καὶ μειλίχιος* zugerufen hätten. Plutarch setzt hinzu: Ein solcher, nämlich ein wohlthätiger und milder, sey er einigen gewesen, den meisten aber *ὠμηστὴς καὶ ἀγριώνιος*. Hiernach scheint es gebräuchlich gewesen zu seyn, dem wilden Dionysos einen heilbringenden und milden entgegenzusetzen (denn dieß bedeutet *μειλίχιος*). Aber der milde war nicht ein anderer als der wilde, sondern derselbe, der erst wilde und grausame wird in der Folge zum milden, wohlwollenden.

Ich bemerke nur noch, daß in älteren Schriftstellern der Name — Zagreus — nicht vorkommt. Soviel ich sehe, wird er nicht eher als von Plutarch, dann von Hesychios, der ihn als *Διόνυσος χθόνιος* erklärt, und endlich von Nonnos genannt, so wie allerdings, wie schon erwähnt, in Fragmenten des Aeschylos[2]. Plutarch nennt ihn in einer

[1] c. 24.

[2] Diese Fragmente sind für unsere Ansicht in hohem Grade bestätigend. Ich theile sie deßhalb mit aus Larcher, Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum (angehängt der Ausgabe von Orionis Thebani Etymologicum ed. Sturz Lips. 1820. 4°), p. 213.

(Stelle des Etym. Magn.: *Ζαγρεὺς ὁ Διόνυσος, παρὰ τοὺς συιγταὶς· δυκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος. Καλλίμαχος, νἱὰ Διόνυσον Ζαγρέα γυναικὴν παρὰ τὸ ΖΑ, ἐν ᾧ ὁ πάνυ ἀγρεύων· τινὲς τὸν αὐτὸν φασιν εἶναι τῷ Πλούτωνι.*)

L'Etymologique, manuscrit impérial, rapporte sur ce mot des choses curieuses. Voici comment il s'exprime:

Πύτνια Ἰδῆ, Ζαγρεῦ τε πανναίτατε πάντων,
ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἴφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σεἰφῳ·

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολιξαίνῳ χαίρειν.
ἐν δὲ Λιγύστῃ· ὃν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλοῦτον καλεῖ τὸν Ἀγραῖον τὸν πολιξαινώτατον· διὰ τῶν κεκμηκότων.

Larcher liest *Σειρίαις* statt *Σεἰφῳ*,
πολιξένῳ „ *πολιξαίνῳ*,

seiner philosophischen Schriften[1] Zagreus; sonst bezeichnet er ihn bloß als Δ. ἀγριώνιος und ὠμηστής. Ich glaube nun zwar nicht, daß hieraus streng genommen gefolgert werden kann, dieser Name sey ihm erst in den spätern Jahrhunderten beigelegt worden. Denn es war eben sein mysteriöser Name, und in der Mysterienlehre selbst war unstreitig wieder dieser erste und älteste Dionysos der geheimnißvollste, unheimlichste, den man am wenigsten gern bei seinem, nur in den Mysterien bekannten, Namen nannte. Ich habe auch in den Vorlesungen über die Mythologie schon bemerkt, daß am wenigsten da, wo es auf Mysterien und Geheimlehren ankommt, der spätere Schriftsteller schon darum, weil er dieß ist, verdächtig oder weniger glaubhaft ist. Denn gar manche Mysterien, nicht bloß politischer, sondern auch verheimlichter religiöser und anderer Gesellschaften, sind nicht gleichzeitig mit ihrem Ursprung, sondern meist erst später, aber darum nicht weniger auf eine glaubhafte Weise bekannt geworden. Allein es ist auch für die Sache durchaus nichts daran gelegen, ob dieser besondere Name so alt ist als die höhere Dionysoslehre selbst. Ich wäre sogar nicht abgeneigt, den Namen für einen jüngeren, erst später eingeführten zu halten, da in der griechischen Sprache sich durchaus keine mögliche

Αἰγυπτίοις statt Αἰγύπτῳ,

den letzten Satz: ὃν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν Ἀγρέα: τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων.

c'est le vers 163 des Suppliantes d'Eschyle.

Aus Dindorf zum Thesaurus l. gr. Stephan. ersehe ich, daß diese Fragmente auch anderwärts vorkommen mit manchen Veränderungen: voce Ζαγρεύς:

Etymol. Gudian. p. 227, 37. et Gramm. Crameri Anecdot. vol. 2. p. 443, 8: Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε Θεῶν πανυπέρτατε πάντων.

ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Λίδου φασίν, ὡς Λίσχυλος ἐν Σκύφῳ (al. Σισύφῳ),

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν.

Ἐν δὲ Αἰγυπτίοις (i. e. Suppl. 156) οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν ἀγραῖον (corrigendum Ζαγρέα, quod in cod. Dorvillii posuisse videtur Blomfield in Gloss. ad Aeschyli Septem 858, vel saltem Ζάγρειον) τὸν πολυξενώτατον Δία (corrig. Ζῆνα) τῶν κεκμηκότων.

[1] de Ei ap. Delph., c. 9.

Etymologie für ihn findet, eine sehr einleuchtende dagegen, wenn man ihn für einen ursprünglich orientalischen nimmt. Er könnte also gar wohl zu einer Zeit erst eingeführt worden seyn, da mit orientalischen Ideen, denen sich das spätere Heidenthum überhaupt wieder zuwendete, auch orientalische Namen in die griechische Mysterien Eingang fanden, und wo man überhaupt aufgelegt, geneigt wurde, in allen Religionen Eine zu sehen. Hier konnte man leicht einen Werth darauf setzen, einen griechischen Gott z. B. mit einem ägyptischen, und so etwa den ältesten Dionysos mit dem in Aegypten ebenfalls erst später so genannten Serapis als identisch zu erklären, und ihm deßhalb auch einen mit diesem übereinstimmenden Namen beizulegen, denn der Name des Serapis scheint mir wirklich mit dem Namen Zagreus vergleichbar (natürlich kommt dabei bloß die erste Sylbe in Betracht). Denn Serapis oder Sarapis nach einer andern ebenso gewöhnlichen Angabe ist offenbar zusammengesetzt aus Sar und Apis; jenes Sar aber, wenn man es mit dem semitischen Ain geschrieben denkt, kann ebensowohl Sar als Sagar ausgesprochen werden. Aus dem letzten konnte nun Zagreus oder in der mildern Aussprache Sagreus entstehen, und, so erklärt, erhielte der Name Zagreus eine seinem Begriff ganz entsprechende Bedeutung. Doch dieß kann völlig dahingestellt bleiben, es ist für meine Ansicht vollkommen gleichgültig, was man über den Namen Zagreus denken will, nur die Sache, der Begriff dieses ersten Dionysos ist nothwendig so alt als die vollkommene oder vollständige Dionysoslehre, die doch schon Herodotos als eine vorhandene, längst vor seiner Zeit aufgekommene kennt, gleichwie schon zur Zeit der Perserkriege der *Διόνυσος ὠμηστής* ein bekannter und angenommener Begriff ist.

Das mythologische Bewußtseyn hält in dem späteren Moment stets die früheren fest. Tief in seiner Erinnerung haftet die Gestalt des Gottes in seinem alles verzehrenden, noch ausschließlichen Seyn. Hier heißt der Gott *ἀγριώνιος*, der wilde, unholde, dem menschlichen Leben feindliche. Aber eben dieser ist in einem späteren Moment, da er schon dem höheren und besseren Selbst nachgiebig, fügsam geworden ist, nur selbst der milde, der wohlthätige, der Freudenspender (*μειλίχιος καὶ χαριδώτης*), in dieser

Beziehung auch *ἰσοδαίτης*, unſtreitig von *ἴσος*, gleich, und *δαίω*, im Sinn von austheilen, alſo der gleich austheilende, der jedem das ihm zukommende Seyn ertheilt. Eben derſelbe nämlich, welcher der allein oder ausſchließlich Seyende war, iſt in der Folge der Herr des getheilten Seyns, indem er, ſelbſt auf das Seyn verzichtend, ſich zum bloßen Grunde des Seyns macht. Er ſelbſt iſt, wie ich oft geſagt, der Gegenſatz alles Concreten, der Verzehrende jedes einzelnen Seyns. Er ſelbſt muß untergehen, damit das Einzelne lebe. Von dieſem gleich ausgetheilten, jedem Ding nach Gebühr zugemeſſenen Seyn heißt er alſo *ἰσοδαίτης*. Der untergehende Dionyſos wird in demſelben Sinn zum Austheiler des Seyns, wie ein Sterbender ſein Erbe zurückläßt, in das ſich andere theilen, und wie der Hades ſonſt auch *πλουτοδοτήρ*, der Reichthum gebende, genannt wird, und wie der ſpätere (ohngefähr zu Euripides Zeit) aufgekommene Name des *Πλούτων* (ſtatt Hades) als *πλοῦτος*, Reichthum, gedeutet wurde. Zu dieſem nun wohlthätig und dem reichen, d. h. mannichfaltigen, Leben hold gewordenen Gott iſt der zweite Dionyſos (der zuerſt nur in der Spannung mit ihm erſcheinen konnte) ganz verwirklicht, mit ihm völlig identiſch, daher nun dieſer, der außerhalb der Myſterien in den bachiſchen Feſten beſonders gefeiert wurde, in den Myſterien gleichſam verſchwindet und nicht mehr als beſonderer Gott, ſondern nur noch in dem überwundenen erſten gedacht wird.

Aber eben dieſer Gott, der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt ſich ſelbſt als dieſer nun auf, um ſich in einer dritten Geſtalt als den ſeyenden und bleibenden, als den über Verwandelung und Untergang erhabenen Geiſt zu ſetzen. Zur Erläuterung Folgendes. Das Reale, in ſein An-ſich zurückgebracht, iſt Seele. Seele bedeutet nicht etwas Abſolutes; ſonſt käme ſie nicht dem einen mehr, dem andern weniger zu. Die Seligkeit des jetzt vollendeten Gottes beruht eben darauf, zur reinen Seele überwunden zu ſeyn, die in dem Verhältniß, als ſie Seele — reines An-ſich — iſt, ſich ſelbſt als Geiſt ſetzt und beſitzt. In der Natur erſcheinen die Dinge, in welchen das blinde, außer ſich ſeyende Princip noch wirkend, hervorſtehend oder extant iſt, ſeelenlos; in dem Verhältniß aber, als jenes Princip latent, in ſein urſprüngliches

An-sich umgewendet wird, erscheinen beseelte Wesen; daher wir zu schließen berechtigt sind, daß das völlig in sich selbst, in sein An-sich zurückgebrachte Princip das sey, was wir Seele nennen, die, wenn sie ganze und vollkommne Seele ist, den Geist gleichsam zu ihrer Frucht und Vollendung hat. Die zweite Potenz verhält sich hiebei als die bloß vermittelnde zwischen Seele und Geist. Die Seele, die den Geist nicht erzeugen kann, ist die nicht wahrhafte, also die unselige Seele; die, welche sich als Geist zu erzeugen vermag, ist die selige. Daher die mittlere Potenz der Leiter der Seele im Tode, der sie nämlich zu dem beseligenden Tode führt. Daher das Neue Testament: Selig sind, die „in dem Herrn", d. h. in der zweiten Potenz sterben.

Die vollständige Dionysosidee ist uns nun entwickelt. Wem sie mitgetheilt würde ohne die schlagenden Zeugnisse, auf denen sie beruht, möchte sie leicht für etwas Gemachtes, nach Analogie oder gar zu Gunsten anderweitiger Ideen Erfundenes halten.

Es ist nun bewiesen: 1) der Gott, welcher die Ursache der Spannung war, wird — überwunden durch die zweite Potenz, die uns bis dahin allein Dionysos war — selbst zum Dionysos, nämlich zu jenem unterirdischen Dionysos, der der große Gott der Abgeschiedenen, der Herr der unsichtbaren Welt ist, und selbst schon von Aeschylos mit dem besondern Namen Zagreus genannt worden ist, derselbe, dem Themistokles jenes Opfer brachte, von dem oben die Rede war (das spätere, schon mehr erstarkte hellenische Bewußtseyn wies die Zumuthung eines ähnlichen Opfers ab). Bewiesen ist 2), wie der Gott, welcher ursprünglich allein Dionysos hieß, nachdem er den ungeistigen überwunden, mit sich identificirt hat, nun selbst als der Gott, nur in einer zweiten Gestalt erscheint; seine erste Gestalt hat er eben in dem überwundenen, den wir darum Dionysos' genannt haben. Das geistige oder eigentlich (wie ich zuletzt erklärte) das zur reinen Seele Werden des ersten Gottes wird in den Mysterien als ein Sterben dieses Gottes vorgestellt. Allein er kann nicht auf diese Weise dem Bewußtseyn untergehen, ohne sich selbst in einer höheren Gestalt als seyenden, bleibenden, über die Mannichfaltigkeit wie über den Wechsel der Sinnenwelt

erhabenen Geiſt zurück zu laſſen. Dieſe dritte Geſtalt nun oder dieſes dritte Moment des Gottes, womit erſt die Vollendung geſetzt, dieſer dritte Dionyſos alſo iſt der Jakchos der Myſterien, ein dritter Name.

Daß dieſer zuvörderſt von dem zweiten Dionyſos verſchieden iſt, darüber iſt nirgends ein Zweifel und wird von allen ausdrücklich behauptet. So ſagt Arrian in ſeinen Expeditiones Alexandri M.[1], der myſtiſche Jakchosgeſang werde nicht dem thebäiſchen Dionyſos, dem zweiten, ſondern einem andern, angeſtimmt. Dieſer dritte wird aber auch ausdrücklich vorgeſtellt als der, in welchem der erſte Dionyſos wieder auflebe, nur in einer höheren Geſtalt wiederhergeſtellt werde; dadurch iſt er mit dem erſten Eins und zugleich auch von ihm unterſchieden. Man muß dieß Verhältniß, nach welchem der dritte Dionyſos ebenſowohl als derſelbe mit dem erſten wie als ein von ihm anderer und verſchiedener gedacht werden kann, wohl ins Auge faſſen, um ſich durch die ſcheinbar widerſprechenden Ausſagen der Alten hindurchzufinden. So gibt es einige Stellen, in welchen Jakchos ebenſo wie Zagreus als Sohn der Perſephone angegeben iſt. Doch iſt es unrichtig, was Sainte Croix ſagt: suivant la tradition générale, nach der allgemeinen Ueberlieferung ſey der dritte Dionyſos der Sohn der Perſephone. Dieß kommt ihm bloß ſo vor, weil er von vornherein ſchon den erſten Dionyſos mit dem dritten gänzlich verwechſelt und für Eins hält, was mehr oder weniger auch Creuzer begegnet. Daher führt Sainte Croix auch die Stellen, in denen von Zagreus geſagt iſt, er ſey Sohn der Perſephone, als Beweiſe für Jakchos als Sohn der Perſephone an. Wären aber Zagreus und Jakchos wirklich eine und dieſelbe Geſtalt, ſo gäbe es überhaupt nur zwei Dionyſe. Nun gibt es aber, kann man ſagen, keine allgemeinere Ueberlieferung als daß drei Dionyſe ſeyen. Selbſt Diodor von Sicilien, wenn er an einer Stelle[2] ſagt: Einige lehren, es gebe nur Einen, andere aber, es gebe drei Dionyſe, weiß nicht von zweien, ſondern nur entweder von Einem oder von dreien. Die nur von Einem wußten, waren

[1] II, 16.
[2] III, 62.

entweder diejenigen, die zugleich wußten, daß es nur ein und derselbe Gott ist der durch die drei Gestalten hindurchgeht; in diesem Sinne konnten sie allerdings sagen, es gebe nur Einen Dionysos, oder — was nach der Beschaffenheit der Quellen, aus denen Diodor seine Nachrichten gewöhnlich schöpft, wahrscheinlich ist — die nur von Einem Dionysos wußten, waren die, welche nur den exoterischen, öffentlich gefeierten, nämlich nur den thebanischen Dionysos kannten. Daß aber der Jakchos der Mysterien nicht bloß von dem thebanischen Dionysos, sondern auch von Zagreus unterschieden wurde, erhellt daraus, daß er aufs bestimmteste nicht als Sohn der Persephone, sondern der Demeter erwähnt wird, auf welche wir demnach hier zurückgeführt werden.

Suidas setzt als Erklärung zu dem Wort Ἴακχος: *ὁ ἐπὶ τῷ μαστῷ Διόνυσος*, der Dionysos an der Mutterbrust. Daß die Mutter, an deren Brust liegend er gezeigt wurde, Demeter war, erhellt aus der Stelle des Lucretius [1], wo diese — indirekt wenigstens — als mammosa ab Jacchо bezeichnet wird, als die den Jakchos stillende. Warum Jakchos an der Mutterbrust als Kind gezeigt wurde, wird sich in der Folge erklären. Von diesem Verhältniß zu Jakchos heißt Demeter *κουροτρόφος*, die den Knaben ernährende. Ebenso wird Jakchos von Zagreus überall bei Nonnos unterschieden, am bestimmtesten in einer Stelle am Ende seines epischen Gedichtes (des 48. Buchs), wo erzählt wird, wie die marathonischen Nymphen um den eben geborenen Knaben Jakchos Reigen aufführen; die Gegend von Eleusis war nahe bei dem Schlachtfeld von Marathon, ich habe schon erwähnt, daß nach Plutarch während der Schlacht von Salamis von Eleusis her ein großes Feuer aufgeleuchtet habe, zugleich von dorther der mystische Jakchosgesang gehört worden sey, und wie sie den Gott (den Jakchos) verehren *μεθ' υἱέα Περσεφονείης καὶ Σεμέλης μετὰ παῖδα*, nach dem Sohn der Persephone (dem Zagreus) und nach dem Sohn der Semele (dem thebanischen Dionysos), ferner wie sie Opfer einsetzen zu Ehren des nachgeborenen Dionysos, und wie sie dem drittgeborenen Jakchos einen brausenden Hymnus anstimmen Ἠχὴ τριτάτῳ νέον ὕμνον

[1] IV, 1161.

ἐπεσμαράγησαν Ἰάκχῳ). Dagegen gibt es nun Stellen, wo Zagreus und Jakchos allerdings verwechselt ſind, weil Jakchos wirklich nur der in anderer Geſtalt wieder auflebende, wiederhergeſtellte erſte war. So wird von dem einen geſagt, was nur von dem andern gilt. Ein Beiſpiel ſolcher Verwechslung enthält die vorhin angeführte Stelle des Arrianos, wo er den, ſorgfältig vom thebaniſchen Dionyſos unterſchiedenen, Jakchos zum Sohn der Perſephone und des Zeus macht. Wie wenig aber die meiſten genau Beſcheid wußten, erhellt z. B. aus zwei Scholien, dem einen zu Ariſtophanes, dem andern zu Pindar. Dort, in einem Scholion zu Ariſtophanes Fröſchen (326), heißt es: Einige ſagen, Jakchos ſey ein anderer (es ſteht nicht dabei von wem, aber der Zuſammenhang erfordert doch zu denken „ein anderer von dem Sohn der Perſephone") andere aber, er ſey derſelbe. Ebenſo drückt ſich das Scholion zu Pindars ſiebenter iſthmiſcher Ode aus: der aus Perſephone geborene Zagreus, der nach einigen Jakchos iſt — immer ſind es nur einige — dieſe „einige" konnten, wie geſagt, in gewiſſem Sinn Recht haben und ſogar beſſer unterrichtet ſeyn, weil in der That Jakchos nur eine andere Geſtalt des Zagreus iſt, oder, wie das Verhältniß in Stellen, die ich einer ſpäteren Ausführung vorbehalte, beſtimmt ausgedrückt wird, in Jakchos nur Zagreus wieder aufſteht. Aus demſelben Grunde, weil in Zagreus eigentlich ſchon Jakchos exiſtirte, findet dieſe Verwechslung vorzüglich ſtatt in einer der berühmteſten myſtiſchen Erzählungen, nämlich der von der Zerreißung und dem Tod des Dionyſos, indem bald von Zagreus, bald von Jakchos erzählt wird, er ſey von den Titanen zerriſſen worden, gerade ſo, wie nach einigen der Aegypter Oſiris zerriſſen wird, nach einigen, wie aus einer Stelle des Diodor v. S.[1] zu erſehen iſt, ſogar Horos, der dem dritten Dionyſos entſprechende Gott, es iſt, der von den Titanen überfallen und getödtet wird, da es doch eigentlich Typhon war, der zerriſſen wurde. Bei Plutarch[2] iſt es Oſiris (er ſpricht aber auch von Typhon) und bei Nonnos[3] iſt es Zagreus, dagegen ſcheint

[1] Lib. III, 62.
[2] De Isid. et Osirid. c. 72. cf. c. 73. (Vergl. Phil. d. Myth., S. 368. D. H.)
[3] V, 564.

es in der Erzählung des Clemens von Alexandrien[1] Jakchos, der zerrissen wird. Ueberhaupt hat diese Zerreißungsgeschichte des Dionysos zu manchen kritischen Zweifeln und Erörterungen Anlaß gegeben, und ich glaube, diese kritische Frage auch hier wenigstens berühren zu müssen.

Die specielle Uebereinstimmung mit einer ägyptischen Vorstellung kann die Frage veranlassen, ob diese Zerreißung des Zagreus nicht erst, nachdem ägyptische Vorstellungen auf bekannten Wegen sich auch nach Hellas verbreitet hatten, in die griechischen Mysterien eingeführt worden sey. Einen andern Zweifel könnte eine Stelle des Diodor von Sicilien[2] erregen, der nämlich von Dionysos und zwar dem von Zeus und Persephone geborenen sagt: *ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων*, der nach der Erzählung des Orpheus bei den Weihen von den Titanen zerfleischt wurde. Hier kommt also Orpheus ins Spiel, und es möchte daher scheinen, als sey dieser Mythos von der Zerreißung durch die Titanen nur durch Orphiker in die Mysterien gebracht worden. Weiteres Bedenken erregt eine dritte Nachricht. Zur Zeit der Peisistratiden lebte in Athen ein mit Wahrsagen sich abgebender Mann, Onomakritos, der sich insbesondere mit Auslegung der Orakel des Musäos beschäftigte[3]. Dasselbe thaten, wie Sie aus der unlängst[4] angeführten Stelle der platonischen Republik wissen die Orphiker zu Platons Zeiten. Onomakritos war also ein Orphiker. Der Peisistratide Hipparchos hatte sich selbst seiner früher häufig als Wahrsager bedient. Dann wurde er aber überwiesen, Orakel des Musäos durch untergeschobene verfälscht zu haben; dieß gab dem Hipparchos Anlaß, ihn aus Athen zu verweisen. Wie er sich alsdann später mit dem Vertriebenen wieder verstanden, und gemeinschaftlich mit ihm nach Persien gegangen, um den Xerxes zum Krieg gegen die Athener aufzumuntern, gehört nicht hieher. Dieses selben Onomakritos thut nun aber auch Pausanias Erwähnung[5]. Er sagt nämlich, Homeros habe

[1] Protrept. p. 11.
[2] V, 75.
[3] Herod. VII, 6.
[4] S. 432.
[5] Lib. II, c. 37. §. 3.

zuerſt die Titanen in die Poeſie eingeführt, indem er ſie zu Göttern gemacht, die in dem Tartaros wohnen, wie in dem Schwur der Hera zu leſen, von dem es nämlich in der Ilias XIV, 278 heißt:

— — — Sie ſchwur und rief mit Namen die Götter
All' im Tartaros unten, die man Titanen benennet.

Von Homer aber hätte Onomakritos den Namen der Titanen genommen, und indem er die Orgien des Dionyſos beſungen, die Titanen als die eingeführt, welche bei den Leiden des Dionyſos ſelbſt Hand angelegt (*τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς*). Dieſe Angabe des Pauſanias könnte nun leicht die des Diodor erklären. Nämlich eben dieſes Gedicht des Onomakritos, das er höchſt wahrſcheinlich unter dem Namen des Muſäos, der mit Orpheus faſt dieſelbe Perſon iſt, bekannt gemacht hatte (Pauſanias konnte überflüſſig finden, dieſen Umſtand hier anzuführen, da er ſchon bei mehreren andern Gelegenheiten epiſche Gedichte erwähnt hatte, die Onomakritos unter dem Namen des Muſäos bekannt gemacht hatte) — es könnte alſo leicht eben dieſes durch Onomakritos für orphiſch ausgegebene Gedicht, in welchem die Zerreißung des Dionyſos durch die Titanen beſungen war, die Meinung veranlaßt haben, dieſe Erzählung ſey überhaupt orphiſch, und ſey durch Orpheus in die Myſterien eingeführt worden. Einen andern Gebrauch von dieſer Stelle haben aber einige Neuere gemacht, indem ſie aus derſelben ſchließen wollten, jene ganze Geſchichte von der Zerreißung des Dionyſos durch die Titanen ſey erſt von Onomakritos erfunden worden, und da dieſer ſchon von einer andern Seite als Verfälſcher und Betrüger bekannt war, ſo war dieß eine nicht wenig erwünſchte Sache für die, welche überall gern in den Myſterien nur — ſpäter — durch Trug Eingeſchwärztes oder Eingeſchmuggeltes (wie Voß ſich ausdrückt) ſehen wollten. Allein was Pauſanias dem Onomakritos zuſchreibt, iſt nicht, daß er die Leidensgeſchichte des Dionyſos ſelbſt erfunden, ſondern nur, daß er die Titanen darin eingeführt habe, und zwar, wie ſie ſelbſt (in Perſon) Hand angelegt haben. Er will nur bemerken, Onomakritos habe dieſe Zerreißungsgeſchichte homeriſirt, mythologiſirt. Es ſcheint aber, daß Onomakritos nicht einmal der einzige geweſen, der dieſe

Zerreißung episch besungen hat. Diese Geschichte scheint vielmehr ein ziemlich allgemein mythologisch und poetisch behandelter Stoff gewesen zu seyn. Wenigstens sagt Plutarch[1] in Bezug auf ägyptische Erzählungen von der Zerreißung und dem Tode des Osiris: Was von den Giganten und Titanen (oder ihren Unthaten) bei den Hellenen gesungen werde, und ebenso gewisse Unthaten des Kronos, ferner die Flucht des Dionysos (wahrscheinlich des vor den Titanen fliehenden) und die Irrfahrten der (den verlornen Gott nämlich suchenden) Demeter, dieß alles weiche nicht ab von den Osiriacis und Typhonicis (d. h. von den Begebenheiten des Osiris und Typhon) und anderm, was als mythologisch Erzähltes jeder reichlich oder ungehindert hören könne. Hier spricht also Plutarch von *μυθολογουμένοις*, die jeder hören könne, worin die Flucht des Dionysos, und was er von den Giganten, Titanen und andern kronischen Mächten zu leiden gehabt, besungen werde. Die Zerreißungsgeschichte des Dionysos war also keineswegs ein ausschließlicher Stoff der Mysterien. Doch kam sie auch in diesen vor, denn Plutarch sagt gleich nach der eben angeführten Stelle — noch immer in Bezug auf die analogen ägyptischen Vorstellungen — „was aber in mystischen Festen verhüllt, oder in geheimen Weihen unausgesprochen und für den großen Haufen ungesehen überliefert wird, hat auch ganz gleiche Bewandtniß", nämlich mit jenen ägyptischen Traditionen. Hieraus erhellt also, daß jene Leidensgeschichte des Dionysos nicht bloß in Gedichten für jedermann besungen, sondern zugleich auch in gewissen Mysterien wahrscheinlich scenisch dargestellt wurde, die wegen der nächtlichen Feier Nyktelien[2] genannt wurden. In der Abhandlung de Ei apud Delphos[3] sagt eben derselbe Plutarch von Dionysos: das Leiden seiner Umwandlung in Luft und Wasser und Erde und Gestein, ferner in Pflanzen und Thiere, kurz, das Leiden seiner Umwandlung in die mannichfaltigen Naturwesen werde als eine Art von Zerreißung, *διασπασμός* und *διαμελισμός* vorgestellt; man nenne aber den Gott, dem dieß wider-

[1] De Isid. et Osirid., c. 25.
[2] Vergl. Plutarch. a. a. O., c. 35.
[3] c. 9.

fahre, Dionyſos und Zagreus und Nyktelios und auch Iſodaites, ein Name, den ich ſchon erklärt habe. (Orphiſch iſt vielleicht die Auslegung des διασπασμός als Umwandlung in Natur, wie ſie in dieſer Stelle des Plutarch ſich findet.)

Wenn nun jemand behauptete, es habe auf die Darſtellung der Leiden des Dionyſos in griechiſchen Myſterien der ägyptiſche Oſiris-Mythos einen Einfluß gehabt, es ſey hierin etwas Aegyptiſches nach Griechenland verpflanzt, ſo würde ich dieß ſofort zwar nicht als bewieſen annehmen, indeß auch nicht aus dem Grunde widerſprechen, aus welchem ich ſonſt eine Verpflanzung der mythologiſchen Begriffe von einem Volk zu dem andern nicht zugebe. Ich erkläre mich nämlich gegen eine ſolche bloß äußere Ueberlieferung, weil man dabei die mythologiſchen Begriffe als bloß zufällige anſieht, die eben darum nicht leicht zweimal entſtehen. Uns ſind ſie nothwendige Begriffe, und daraus erklären wir die Uebereinſtimmungen. Mit den griechiſchen Myſterien aber hat es immerhin eine andere Bewandtniß. Dieſe ſind zwar in Folge des mythologiſchen Proceſſes und durchaus conſequent mit dieſem, aber doch ſchon mit Freiheit entwickelt, und unſtreitig nicht auf einmal, ſondern allmählich ausgebildet worden. Dieß gilt insbeſondere von den äußern Einrichtungen bei denſelben, z. B. von den Schauſpielen, die der Einweihung vorausgingen, dann von den in den Myſterien ſelbſt gegebenen ſceniſchen Darſtellungen. Dieſe können der Natur der Sache nach nur allmählich ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben.

Die nothwendige und unwillkürliche Kriſis am Ende der Mythologie war für das Bewußtſeyn eine Art von Offenbarung über die Urſachen des mythologiſchen Proceſſes, die ihm zu Theil wurde, aber an der Auslegung, an dem immer tieferen Verſtändniß dieſer Offenbarung hatte doch auch ſchon das freie Denken ſeinen großen Antheil, wie ſchon allein aus der mehrmals angeführten Stelle des Herodotos erhellen würde, der diejenigen, welche der Myſterienlehre ihre volle Ausbildung gegeben, ſie in ihrem ganzen Umfang ausgeſprochen haben, als σοφιστάς, als weiſe oder denkende Männer, bezeichnet. Auch in der früher angeführten Stelle des Phädon ſpricht Platon von

denen, die die Myſterien eingerichtet, als einzelnen (*οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες*). Insbeſondere aber für äußere Einrichtungen und ſceniſche Darſtellungen könnten die Hellenen immer etwas von den Aegyptern entlehnt haben. Wogegen ich mich allein ſtets erklärt habe und fortfahren werde mich zu erklären, iſt, daß die Begriffe, die Sachen ſelbſt, z. B. der Begriff des Dionyſos im Bewußtſeyn des Hellenen ein zufälliger ſey, und ich dehne dieß ſelbſt aus auf den Begriff eines erſten, eines zweiten, eines dritten Dionyſos.

Ueber dieſe ganze, höchſt dunkle Seite der griechiſchen Myſterienlehre, nämlich über die in derſelben vorgeſtellte Leidensgeſchichte und den Tod des Dionyſos, muß ich mir übrigens die letzte Erklärung vorbehalten; bis jetzt iſt es uns bloß darum zu thun, die einzelnen Elemente, aus denen ſich die Geſammtanſicht zuſammenzuſetzen hat, kennen zu lernen. Wie man über dieſen beſonderen Theil der Myſterien denken möge, ſo viel iſt ausgemacht und nach den vorliegenden Zeugniſſen unwiderſprechlich, daß in denſelben jene dionyſiſche Trias gelehrt wurde, die mit dem Namen Zagreus, Bakchos und Iakchos bezeichnet wurde. Der letzte hat uns wieder auf den erſten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet und zum Theil mit ihm völlig verwechſelt wurde, auf eine Weiſe, die allgemein ſchon dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als ſolcher herausgeſetzte und feſtgeſtellte Anfang iſt, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als ſolches geſetzte, und darum einem Umſturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden ausgeſetzte Ende iſt. Auch bloß formell oder dialektiſch nimmt nach der Ihnen aus vielen Beiſpielen bekannten Folge von Begriffen das Dritte immer wieder das Erſte auf; es iſt inſofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nun als ſolches feſtgehaltene und feſtgeſtellte Erſte, wie ja auch Iakchos vorgeſtellt wird als der wiedergefundene, wiederhergeſtellte Zagreus.

Der theogoniſche Proceß beruht auf den drei Momenten, a) das ungeiſtige Princip, b) das das ungeiſtige negirende und daher relativ geiſtige, c) das durch Negation des ungeiſtigen geſetzte geiſtige.

Damit der Proceß als theogoniſcher Proceß im höchſten Sinn empfunden werde, müſſen die drei Momente nicht nur als unauflöslich verkettete, ſondern auch als Momente eines und deſſelben Gottes empfunden werden. Der in allen Momenten als der Eine und Selbe erkannte heißt nun — Dionyſos, oder Dionyſos iſt der gemeinſchaftliche Name für die drei Geſtalten, durch welche hindurchgehend der Gott für das Bewußtſeyn entſteht und ſich ſelbſt erzeugt. Doch wurde zugleich jede dieſer Geſtalten durch einen beſonderen Namen bezeichnet, den wir jetzt kennen.

Nachdem wir aber den Jakchos bis jetzt bloß in ſeinem Verhältniß zu jener Trias betrachtet haben, ſo müſſen wir ihn nun ſelbſt, und beſonders in ſeinem Verhältniß zu Demeter näher ins Auge faſſen.

Was iſt Demeter? Wie Sie bereits wiſſen[1], das zwiſchen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ſtehende und zweifelhafte Bewußtſeyn, beiden anhänglich. Aber endlich muß ſie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Weſens, der dieſem verhaftet iſt, muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen. Aber nun beginnt die Trauer der Göttin, dieſe iſt das gleichſam leer und unerfüllt gebliebene Bewußtſeyn. Sie ſucht die Tochter, denn ſie ſucht den Gott, der erſt der Eine, der ausſchließliche, ihr ganzes Bewußtſeyn erfüllende war; an deſſen Stelle iſt ihr jene Göttervielheit getreten, durch die ſie ſich nur verletzt fühlt, denn ſie ſieht in ihr nur die Ueberbleibſel des verlorenen Gottes, die ſie gern zur Einheit wieder ſammeln und verbinden möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionyſos) kann ſie nicht heilen; denn eben dieſer iſt die Urſache des jetzt zwiſchen viele getheilten Seyns. Darum hofft die Trauernde noch immer auf die Wiederkehr der Tochter, noch weigert ſie ſich, ſie als bleibend bei Aides, als deſſen Gemahlin anzuerkennen, zugleich grollt ſie dem Zeus und allen olympiſchen Göttern. Sie kann nicht aufhören das Gottſetzende zu ſeyn, denn dieß iſt das Unzerſtörliche an ihr; ja ſie erſcheint erſt jetzt, nachdem das Zufällige, bloß Zugezogene ihres Weſens (Per-

[1] Vergleiche oben S. 412. Ebenſo vergleiche Philoſophie der Mythologie, S. 629 ff. D. H.

ſephone) von ihr getrennt iſt, als das weſentlich Gottſetzende; aber ſie kann weder den Aides noch den befreienden Gott als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten verbunden ſind, in dem ſie den erſten, der ihr ein geiſtiger, aber nicht ſeyender, geworden iſt, jetzt als den ſeyenden, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt ſich Demeter, nicht eher gibt ſie das ausſchließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis ſie in demſelben Akte zum Setzenden, d. h. zur gebärenden Potenz, zur Mutter des dritten geworden iſt, der als ſolcher ſeyender und über alle Vielheit erhabener Geiſt iſt, in welchem die Vielheit wieder geiſtig Eins wird, der die Vielheit ſelbſt nur als Moment unter ſich hat und begreift. Damit aber die Beruhigung und Verſöhnung eine vollkommene ſey, muß dieß zugleich mit dem Bewußtſeyn geſchehen, daß dieſer geiſtig Eine, deſſen Mutter ſie wird, derſelbe ſey mit jenem real oder ſubſtantiell Einen, oder daß nur eben dieſer, dem ſie zuerſt ausſchließlich verpflichtet und anhänglich war, daß nur eben dieſer untergegangene in dem geiſtig Einen wieder auflebe und auferſtehe; ſo wurde das Verhältniß in den Myſterien vorgeſtellt, wie daraus erhellt, daß auf eine, wie Plutarch[1] ſagt, in den ägyptiſchen und helleniſchen Myſterien ganz übereinſtimmende Weiſe dem Verſchwinden und Untergehen des erſten Gottes (*ταῖς φθοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς*) unmittelbar ein Wiederaufleben, eine Wiedergeburt (*ἀναβίωσις καὶ παλιγγενεσία*) deſſelben folgt. Auch in der übrigens verworrenen Erzählung des Diodor von Sicilien iſt der Gedanke noch zu erkennen, daß die dritte Potenz nur die wiederhergeſtellte erſte iſt, indem er ſagt, der von den Erdgebornen oder Titanen zerriſſene Dionyſos ſey von Demeter ganz von vorn und neu wieder geboren[2]. Eine andere Spur, daß die Geburt des Jakchos es eigentlich iſt, wodurch Demeter begütigt und verſöhnt wird, findet ſich in einem Nebenzug, in der Erzählung nämlich, daß zum erſtenmal wieder der Blick der Betrübten und Zürnenden ſich erheitert habe, als eine ihrer Dienerinnen ſie erinnert, daß ſie noch einmal gebären, noch einmal Mutter werden könne, nämlich eben

[1] De Isid. et Osirid., c. 35.

[2] *πάλιν ὑπὸ Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι.* Lib. III, c. 62.

Mutter des Jakchos. Dieser Zug wurde durch eine Handlung angedeutet, die auch jedenfalls nur zu den äußeren Umgebungen der Demeterfeste gehörte. Denn die Mysterien hatten auch wieder ihre öffentliche oder exoterische Seite. Ein Theil der dabei stattfindenden Processionen oder Umgänge war ganz öffentlich; jeder konnte daran Theil nehmen, und von jedem konnten sie gesehen werden, wenn gleich nicht allen der Sinn verständlich war. Hier konnten die inneren Verhältnisse nur symbolisch angedeutet seyn. Eine solche symbolische Andeutung war nun auch jene Handlung, über deren Unanständigkeit, wie sie in angeblich orphischen Versen beschrieben ist, welche Clemens von Alexandrien anführt, und die sich der afrikanische Kirchenvater Arnobius die Mühe genommen in noch derbere lateinische Verse zu übersetzen, sich die guten Kirchenväter nicht genug ereifern können. Es mußte übrigens im Interesse der ersten Anordnung dieser Festlichkeiten liegen, in diese auch etwas für den großen Haufen zu legen, etwas wodurch dieser befriedigt und erheitert wurde. Es kann die Anordnung der Mysterien in dieser Hinsicht kein größerer Tadel treffen, als unsere Vorfahren, die gerade in den Zeiten und mit denjenigen Festen, in welchen, so zu sagen, die höchsten Mysterien der christlichen Religion gefeiert wurden, belustigende Aufzüge, mit derben Volksscherzen untermischt, verbanden, unstreitig in der Meinung oder im Gefühl, es müsse, oder wenigstens es dürfe, weil das menschliche Gemüth eine lange Einförmigkeit nicht wohl vertrage, und für jede ernste Stimmung oder Anspannung einen mäßigenden Gegensatz verlange, den es sich, wo er ihm nicht freiwillig gewährt wird, meist auf Kosten des einseitig Ernsten selbst zu verschaffen weiß, es müsse darum neben dem Ernsten und Heiligen als äußere Einfassung oder Umgebung auch wohl das Erheiternde, Belustigende, ja zum Theil selbst das Possenhafte geduldet werden. Gerade in einer solchen äußeren Umgebung, wenn sie mit einer gewissen, fröhlichen Ausgelassenheit verknüpft ist, drückt sich die innere Sicherheit und Gewißheit des religiösen Gefühls, die völlig beruhigte Ueberzeugung von der unantastbaren, durch nichts in Zweifel zu setzenden und selbst ihren Gegensatz vertragenden Realität der eigentlichen religiösen Mysterien

aus. Eine ſolche innere Sicherheit und Beruhigung gewährte aber gerade der letzte Aufſchluß, der dem religiöſen Gefühl mit der Erſcheinung des Jakchos zu Theil wurde. Der berühmte Jakchosgeſang iſt nur der Ausbruch des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes ſich nun auf immer, und nicht bloß vorübergehend, befreit fühlenden Gemüths. Der Gott ſelbſt hat ſeinen Namen nur von dieſem Jubel; es iſt rein ungeſchickt, wenn Voß für möglich hält, daß der Name Jakchos vom hebräiſchen יָהּ (dem abgekürzten יְהוָה) herkomme. Das griechiſche Verbum ἰάχχω oder ἰάχω iſt nichts anderes als unſer deutſches jauchzen, jubeln, das Subſtantivum ἰαχή bedeutet Gejauchze, Jubel; ἴαχχος, und zwar ὁ μυστικὸς ἴαχχος, heißt zunächſt der dem dritten Dionyſos angeſtimmte Jubelgeſang, und dann erſt bedeutet es auch den Gott ſelbſt. Wie das volle Jauchzen des befreiten Gemüths erſt mit Jakchos ſtattfand (man darf wohl auch an ähnliche chriſtliche Ausdrücke erinnern: z. B. an die Freude im heiligen Geiſt, der dritten Potenz), ſo erhielt auch die Dionyſosidee ſelbſt ihre vollkommene Beſtimmtheit und gänzliche Entwicklung erſt mit der Idee des dritten Dionyſos. Nicht, wie es nach dem bisherigen Vortrag (der nur ſucceſſiv ſeyn konnte) ſcheinen mochte, konnte z. B. die Idee des erſten Dionyſos ohne die des dritten vollkommen und wahrhaft da ſeyn. Nur indem der dritte, der nun als Geiſt ſeyende Dionyſos da iſt, tritt auch der erſte in ſein An-ſich zurück, und wird zum Διόνυσος χθόνιος, zum unſichtbaren, verborgenen Dionyſos. Aus demſelben Grunde, weil nur erſt mit Jakchos der ganze Gott in allen ſeinen Potenzen da iſt, iſt es begreiflich, wenn nun die ganze Geſchichte des Gottes zum Theil als Geſchichte und Schickſal des Jakchos erzählt wird.

Was wird nun aber weiter mit Demeter, nachdem ſie verſöhnt iſt?

Nachdem ſie den realen Gott aufgegeben, und durch den dritten Dionyſos, deſſen Mutter ſie iſt, verſöhnt und beruhigt iſt, gehört Demeter nun ganz dem zweiten Dionyſos an, als deſſen Beiſitzerin (πάρεδρος) ſie von nun an gilt, d. h. mit dem ſie gleicher Ehren genießt. Da aber Dionyſos die Urſache der Vielheit iſt, die in Zeus repräſentirt iſt, ſo iſt Demeter damit auch der Vielheit und dem Zeus

verſöhnt, wir können ſagen, ſie repräſentire jetzt das beruhigte (das über die Vielheit und über den Untergang des ſubſtantiell Einen Gottes beruhigte) mythologiſche Bewußtſeyn. Aber Demeter war urſprünglich das zwiſchen dem realen und befreienden Gott in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn, in welchem eben darum auch ſchon die Potenz oder der Keim des dritten Dionyſos lag. Sie war alſo im Grunde die gemeinſchaftliche Potenz der drei Geſtalten, ſie war urſprünglich das ſubjektive Princip oder das — wiewohl nur erſt ſubſtantielle — Bewußtſeyn der vorläufig unentwickelten Dionyſosidee. Die Entwicklung dieſer Idee beginnt, indem ſie dasjenige in ihr, was dem realen Gott angehört, Perſephone, von ſich ausſcheidet, die Entwicklung vollendet ſich, indem ſie auch das, was in ihr dem dritten, dem als Geiſt ſeyenden Gott, angehört, ausſcheidet — ſo kommt ſie ſelbſt ganz in die Mitte und dadurch in gleiche Linie mit dem zweiten Dionyſos zu ſtehen, was eben in der παρεδρία ausgedrückt iſt. Damit alſo erhält ſie ihre letzte Beſtimmung.

Wie alſo nun dem realen Gott eine weibliche Potenz — Perſephone — entſpricht, ferner Demeter jetzt die dem zweiten Gott entſprechende Potenz iſt, ſo wird eine dritte, dem dritten Dionyſos oder dem Jakchos entſprechende weibliche Potenz gefordert. Wie aber die drei Dionyſe nur drei Momente eines und deſſelben Gottes repräſentiren, ſo ſind auch die drei weiblichen Gottheiten nur drei Momente eines und deſſelben Bewußtſeyns, wie ja auch daraus erhellt, daß die dem erſten wie dem dritten Dionyſos entſprechende weibliche Gottheit beide nur Kinder der Demeter, des Einen Urbewußtſeyns ſind. Denn vor dieſer Auseinanderſetzung oder Scheidung der Momente iſt Demeter das Urbewußtſeyn, das beſondere Bewußtſeyn des Dionyſos erſt nach dieſer Scheidung. Das Eine, zuerſt noch unentwickelte Bewußtſeyn, das wir darum Urbewußtſeyn nennen, hat ſich jetzt ebenſo in drei Momente geſchieden, wie der Gott ſelbſt in drei Momente ſich geſchieden hat. Demeter, nachdem ſie die beiden anderen von ſich ausgeſchieden, bleibt nun ſelbſt zurück als nur dem einen, nämlich dem vermittelnden Moment entſprechende Potenz, und umgekehrt,

um als dieſe, um als das mit der Vielheit und daher mit dem zweiten Dionyſos einverſtandene Bewußtſeyn zurückzubleiben, muß ſie auch das in ihr dem dritten Dionyſos Entſprechende (die in ihr ſeyende Potenz des dritten Dionyſos) außer ſich ſetzen durch Geburt. Dieſe dem Jakchos gleichzeitige Geburt iſt nun die der Kore, welche dem Jakchos ebenſo beigeſellt iſt wie die Perſephone dem Hades oder dem untergegangenen Dionyſos. Die Kore verhält ſich zu der Perſephone gerade ſo, wie ſich Jakchos zu Zagreus verhält. Sie iſt die nur in höherer Potenz wieder auferſtandene, in ihre Jungfräulichkeit zurückgeſetzte Perſephone. Sie iſt, wie ſie ausdrücklich auch genannt wird, die obere, himmliſche Perſephone, wie dagegen Perſephone nur die unterirdiſche oder untere Kore iſt. Kore bedeutet nicht anderes als Mädchen, Jungfrau. Kore insbeſondere heißt ſie aber als dem κοῦρος Ἴακχος, als dem Knaben Jakchos beigeſellte. Die höchſte Feier in den Myſterien war eben die Vermählung des Jakchos und der Kore. Am dritten Tag der Eleuſinien wurde ein großes Brautbett aufgeſchlagen, beſtimmt zur Vermählung des nun völlig verklärten Bewußtſeyns mit dem völlig verklärten Gott. Dieſes Bild der Vermählung mit dem Gott ſtammt aus den älteſten Zeiten, es geht durchs ganze A. T., und wenn es erlaubt iſt, das Heiligſte neben das Profane zu ſetzen, ſo heißt ja auch die Kirche die Braut Chriſti. Jene Veranſtaltung in den Myſterien hieß ἱερὸς γάμος, die heilige Vermählung, durch die nun alles beendet, das Bewußtſeyn ganz der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes entnommen iſt, und eine neue, aber nur im tiefſten Geheimniß der Myſterien als bloß zukünftig vorgeſtellte Welt für das Bewußtſeyn beginnt.

Nach dem ſchon angegebenen Verhältniß, dem zufolge die Kore nur die obere, himmliſche, die verklärte Perſephone iſt, Perſephone dagegen nur die untere Kore, nach dieſem Verhältniß iſt es nicht zu verwundern, daß die Kore und Perſephone ebenſo verwechſelt worden, wie Zagreus und Jakchos, darum bitte ich Sie, in dem Fall, daß Sie z. B. Creuzers Darſtellung mit der meinigen vergleichen, es ſich nicht irren zu laſſen, wenn dieſer z. B. auch die obere Kore als Todeskönigin vorſtellt oder ihr zuſchreibt, was nur von der Perſephone als

ſolcher gilt. Dieſe Verwechslung fällt übrigens ganz auf Rechnung der Neueren, denn die Alten ſind ganz klar über den Unterſchied. In Bildwerken beſonders ſah man Demeter und die Kore mit dem Jakchos zuſammen, beide ſind die Wonne und der Stolz der Demeter. So erwähnt Pauſanias gleich im Anfang ſeiner Beſchreibung von Attika[1] eines Tempels der Demeter, in dem ſich Bildſäulen befinden: *αὐτή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος.* Die Fackel des Jakchos kann die hochzeitliche bedeuten, oder iſt ſie allgemeines Symbol der in ihm aufgehenden neuen Zeit. Ebenſo finden ſich in Rom immer Ceres mit Liber und Libera zuſammen. Den Namen Liber et Libera erklärt Cicero in einer berühmten Stelle[2]. Liber und Libera ſind, wie man aus dieſer Stelle erſieht, wirklich nur Ueberſetzungen der griechiſchen Namen *Κοῦρος* und *Κόρη*. Jakchos iſt der Liber, das männliche, die Kore iſt die Libera, d. h. das weibliche Kind der Demeter. Cicero ſagt nämlich: quod ex nobis natos liberos appellamus, ideirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item. Der offenbare Sinn iſt: Weil wir die von uns Geborenen liberos (Kinder) nennen, ſo ſind die von der Ceres Geborenen Liber et Libera genannt worden — im Singularis, ein Sprachgebrauch, den man in liber (von einem männlichen Kind) noch beibehält, der aber in libera ungewöhnlich iſt, d. h. für ein weibliches Kind wird libera nicht mehr gebraucht. In der That kommt liber im Singularis für ein männliches Kind wenigſtens noch in den Pandekten vor, und zu Ciceros Zeit mag es in der Umgangsſprache noch ganz gewöhnlich geweſen ſeyn, während libera für ein weibliches Kind nicht gebräuchlich war. Es iſt nicht begreiflich, wie man eine ſo klare Stelle mißverſtehen konnte, und dieſer Lesart, die durch mehrere Handſchriften beſtätigt iſt, die umgekehrte einiger anderer: quod in Libera servatur, in Libero non item, vorziehen konnte, und dieß nun ſo vorſtellen will: von der Kore ſage man wohl allein noch Libera, nicht aber von Jakchos, weil Liber insgemein vielmehr von

[1] II, 4.
[2] De Nat. Deor. II, 24.

dem Sohn der Semele (oder eigentlich promiscue) gebraucht werde. Dieß wird ſchon dadurch widerlegt, daß gerade in hiſtoriſchen Schriften Liber genau von dieſem Dionyſos gebraucht wird, z. B. bei Livius[1]: ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque, und ein andermal: supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit. Ebenſo heißt es bei Tacitus[2]: aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum. Ebenſo findet man Libero und Liberae, zuweilen aber auch Corae auf Inſchriften z. B. von Grabmälern, wodurch Verſtorbene ihre Einweihung in dieſe höchſte Stufe der Myſterien bezeugen wollten, von denen ſie auch in der andern Welt ein beſſeres Loos erwarteten. Am häufigſten dargeſtellt findet ſich der Jakchos in Verbindung mit der Kore auf jenen bemalten Vaſen, die bekanntlich vorzüglich aus Gräbern ans Licht gezogen worden ſind, denn die Myſterien galten zugleich als Einweihung für das Leben nach dem Tode, — für den Verkehr mit den geiſtigen Göttern.

Wir hätten nun alſo die myſtiſche Trias von der männlichen und weiblichen Seite vollſtändig entwickelt. Dieſelben Momente, die dort durch Zagreus, Bakchos und Jakchos, ſind hier in ebenſo vielen weiblichen Geſtalten als Perſephone, als Demeter und Kore dargeſtellt.

Dieſe Dreiheit in ihrer Einheit war der höchſte Gegenſtand des ſeligen Anſchauens und Begreifens in den heiligſten Myſterien Griechenlands.

[1] Hist. III, 55.
[2] Annal. II, 49.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun auf den Satz zurück, den ich gleich anfangs aufgestellt, und den ich auch schon nach dem bisher Vorgetragenen als bewiesen annehmen darf: die Götter der Mysterien waren die im Bewußtseyn haftenden Ursachen des mythologischen Processes, die eben *in* der Krisis, und indem das Bewußtseyn in die äußere Göttervielheit sich ergeben hatte, als Inneres *stehen* blieben.

Das Bewußtseyn mußte die Kenntniß, welche es auf diese Art von den verursachenden Göttern erlangt hatte, es *mußte* diese wohl als eine ihm zu Theil gewordene tiefere, insofern selbst esoterische Erkenntniß ansehen und heilig halten. Soweit waren die Mysterien nichts Künstliches, künstlich Gemachtes, denn die in ihnen gehegte und gepflegte Erkenntniß war eine an sich selbst innerliche, verborgene.

Ist es aber nun entschieden, daß die Mysterien ein Resultat für die Erkenntniß, eine Lehre enthielten, und nicht etwa bloß äußere Ceremonien, Lustrationen, Reinigungen und dergleichen vorstellen sollten, so ist das Nächste, sich zu überzeugen, daß diese Erkenntniß auch nicht eine irgendwie beschränkte und bloß specielle war, z. B. eine Erkenntniß von bloß physikalischer Bedeutung. Eher könnte man denken, ihr Inhalt sey eine verhüllte Metaphysik, eine transscendentale Weltentstehungslehre gewesen. Wirklich sind die in den Mysterien erkannten Ursachen keine andern als die *allgemeinen* Welterzeugenden Ursachen; diese allgemeine Weltentstehungslehre liegt also gleichsam unmittelbar hinter der Mysterien-

lehre verborgen; es war inſofern leicht, ſie als eine ſolche zu deuten, wie ſchon zu Plutarchs Zeiten von dieſem ſelbſt, noch mehr aber von ſpäteren, beſonders Neuplatonikern geſchehen iſt. Daß aber in den Myſterien von den Potenzen eine ſolche allgemeine Anwendung gemacht worden iſt auf eine transſcendentale, philoſophiſche Welterklärung, läßt ſich wenigſtens nicht beweiſen; wäre es aber auch zu beweiſen, ſo gehörte es nicht mehr in den Kreis unſerer Unterſuchung; wir können die Myſterienlehre nur ſoweit betrachten, als ſie das nothwendige Erzeugniß des vorhergegangenen Proceſſes iſt, nicht aber könnten wir ſie in die ſpäteren, zum Theil zwar möglichen, aber doch ſchon wiſſenſchaftlichen Deutungen verfolgen.

Es geht im mythologiſchen Bewußtſeyn im Verlauf des ganzen Proceſſes daſſelbe vor, was in der Natur vorgegangen iſt. Man kann inſofern gewiſſermaßen ſagen: die Mythologie ſey eine ideale oder idealiſche Hülle, die um jene Geſchichte der Natur gezogen ſey, was gleichbedeutend ſeyn würde mit dem früheren Ausdruck: die Mythologie ſey nur die in einer höheren Potenz ſich wiederholende Geſchichte der Natur. Dieſer Schleier, daß ich ſo ſage, oder dieſe Hülle war freilich ſo zart, daß ſie leicht durchbrochen werden konnte, daß es ſpäteren Forſchern leicht war, die Mythologie auf jenes allgemeine Gebiet zu verſetzen, nämlich ſie auf die Weltentſtehung ſelbſt zu deuten. Aber in den Myſterien war die rein religiöſe Bedeutung ſo vorherrſchend, daß für eine allgemeine philoſophiſche, ſo zu ſagen, kein Raum war.

Nur dieß iſt gewiß: als allgemeine Religion wurden die Myſterien gedacht. Sie wurden von den Hellenen ſelbſt nicht mehr als eine bloß ihnen eigenthümliche, ihr Inhalt wurde als wahrhaft allgemeine, als Weltreligion angeſehen, wie Cicero[1] von Eleuſis ſagt, oder vielmehr aus einem älteren Dichter anführt: Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae. Die Götter der Myſterien waren allerdings als die allgemeinen und höchſten Urſachen und demnach auch als Inhalt der höchſten und wahrhaft allgemeinen Religion erkannt.

Die beſchränkteſte Anſicht außer der zuerſt erwähnten bloß phyſi-

[1] De nat. Deor. I, 42.

kaliſchen wäre als Inhalt der Myſterien eine bloße Moral ſich zu denken. Eine Moral enthielten ſie freilich, aber ſo wie jede tiefe, die Seele zurechtſtellende, zu ſich ſelbſt bringende Lehre ſtets auch von moraliſcher Wirkung iſt. Ideen der Moral waren außer den Myſterien zu allgemein verbreitet, als daß ſie bloß mit ſolchen auch nur eine kurze Zeit ſich hätten behaupten können. Sie hätten wenigſtens von dem Augenblick an aufhören müſſen, als Philoſophen öffentlich ganz analoge moraliſche Lehren vortrugen. Man muß überhaupt ſich immer zuerſt die Frage aufwerfen: welche Quellen konnten die Myſterien haben, die nicht — auch — der Philoſophie zugänglich waren? Denn ſolche Quellen mußten ſie haben, um ſich auch im Zeitalter der ſchon mächtig entwickelten Philoſophie, in Zeitaltern, die ſchon einen Sokrates, einen Platon und Ariſtoteles kannten, in ihrem Werth zu behaupten.

Wenn man indeß nun auch ausſpricht, daß die Bedeutung der Myſterien eine rein religiöſe war, muß man ſich hüten, dieſe Erklärung wieder auf einzelne Dogmen, z. B. etwa auf das Dogma von der Unſterblichkeit der Seele zu beſchränken. Zum Theil würde davon daſſelbe gelten, was ſo eben von den Ideen der Moral bemerkt worden. In welchem Grade die Seelenunſterblichkeit, und nicht nur dieſe im Allgemeinen, ſondern der Zuſtand des künftigen Lebens zu einer Zeit, wo die Myſterien noch in hohem Anſehn ſtanden, Gegenſtand philoſophiſcher Forſchung geworden war, würde ſchon allein der platoniſche Phädon beweiſen. Die Myſterien ſtimmten hinſichtlich der Fortdauer nach dem Tode überhaupt, hinſichtlich der Strafen, die dort den Ruchloſen erwarten (in einer Stelle der platoniſchen Geſetze[1] wird dieß ausdrücklich als Lehre der Myſterien angeführt), ſo wie hinſichtlich der Belohnungen der Frommen mit den Lehren der Philoſophie überein. Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Myſterien empfanden, wurde als ein Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt. Dieſe Seligkeit beſtand, wie gezeigt, vorzüglich in der Befreiung von dem Bande der Materie, die Strafe zum Theil auch, wie es ſcheint, in der Rückkehr in die materielle Welt, oder dem Nichtlos-

[1] IX, p. 870. D. E.

kommen von derſelben, wie aus der angeführten platoniſchen Stelle zu ſchließen, wo geſagt iſt, daß nach der Ueberlieferung in den Myſterien der, welcher eine Blutſchuld auf ſich geladen, auf die Erde zurückkehren müſſe, um dort Gleiches zu erdulden. Die Einweihung in die Myſterien, zu denen keiner Zugang fand, auf dem vorſätzliche Blutſchuld lag — Beichte in Samothrake — wurde als das ſicherſte Mittel angeſehen, auch in der Unterwelt ſelig zu leben. Die Myſterien nahmen gleichſam voraus, was kein Aug geſehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen ſehen, welche ſterben. Nach dem pſeudo-platoniſchen Axiochos[1] war den Eingeweihten dort der Vorſitz, die προεδρία, beſtimmt, ja die Meinung, daß durch die Myſterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beſchwichtigt werde, war ſo allgemein, daß in dem eben genannten Geſpräch ſogar von Herakles und Dionyſos (der dabei noch als Mittelweſen, nicht als Gott, gedacht wird) geſagt iſt: ihre Kühnheit, in die Unterwelt hinabzuſteigen, haben ſie nur durch die eleuſiniſchen Weihen erhalten. Indeß auch dieſe Lehre von dem Zuſtand nach dem Tode war in den Myſterien nur Corollarium der allgemeinen Lehre, und ſie war eben darum eines poſitiveren Inhalts als die bloß rationale der Philoſophen. Was war denn nun alſo dieſe allgemeine Lehre? Antwort: Nichts anderes als die Geſchichte des religiöſen Bewußtſeyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geſchichte des Gottes ſelbſt, der aus urſprünglicher Ungeiſtigkeit zur vollkommenen Vergeiſtigung ſich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Myſterien iſt alſo allerdings der ganz geiſtige und zugleich einige Gott (nicht etwa bloß A^3, ſondern der, deſſen Grund [potentia ultima] das reine An-ſich, und der eben darum auch A^3 war). Aber eben dieſer vollkommen vergeiſtigte war zuvor der blind ſeyende, und nur inſofern er durch das blinde Seyn hindurchgegangen, und in dieſem alles Nothwendige erduldet hat, endlich von dieſem Seyn abgeſchieden iſt — alſo nicht unmittelbar, nicht abſolut, ſondern nur, als der vom Seyn abgeſchieden iſt — iſt er der geiſtige Gott. Alſo dieſe Lehre (von dem geiſtigen Gott) war in den Myſterien nicht als Lehre, ſondern als Geſchichte, und

[1] pag. 371 D.

konnte als ſolche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargeſtellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Myſterien war alſo gewiß dieſe Darſtellung der Leiden des Gottes in ſeinem Durchgang durch das blinde Seyn.

Da der ganze mythologiſche Proceß nur auf der ſucceſſiven Ueberwindung des blind ſeyenden Gottes oder vielmehr des Gottes als blind ſeyenden beruht, ſo waren dieſe Leiden nicht ein zufälliger, ſondern nothwendiger Inhalt der Myſterien, welche, wie wir gleich anfangs gezeigt, nur eben die innere, die eſoteriſche Geſchichte der Mythologie ſelbſt ſeyn konnten, oder in denen die Mythologie nur eben ſich ſelbſt bewußt wurde, ſich ſelbſt begriff. Die Uebereinſtimmung, welche hier zwiſchen ägyptiſchen und helleniſchen Gebräuchen wahrgenommen wird, iſt ſchon darum nicht zu verwundern, weil im Ganzen ägyptiſche und griechiſche Mythologie nur einen und denſelben Moment des Bewußtſeyns darſtellen (das Griechiſche war eben einmal ägyptiſch geweſen, das Aegyptiſche ein früherer Moment des griechiſchen Bewußtſeyns ſelbſt). Indien, deſſen mythologiſche Bildung eine völlig excentriſche iſt, hat nichts den ägyptiſchen und griechiſchen Lehren Aehnliches aufzuweiſen. Es war der unglücklichſte Gedanke, griechiſche Mythologie gerade mit indiſcher zu vergleichen, aber zwiſchen ägyptiſcher und griechiſcher Religion iſt eine natürliche, eine Art von Blutsverwandtſchaft unverkennbar; die griechiſche Bildung nahm das Moment der ägyptiſchen Mythologie wieder in ſich auf[1]. Die Leiden des Oſiris (denn nachdem einmal die Einheit des durch die drei Geſtalten nur als durch drei Momente hindurchgehenden Gottes erkannt war, ſo wurden die Leiden als die Leiden des Einen Gottes dargeſtellt, nicht als Leiden des einzelnen Gottes), die Leiden des Oſiris waren in Aegypten ein Theil der öffentlichen und gemeinen Mythologie. Aber auf dem cirkelrunden See zu Sais, in deſſen Nähe auch das Grabmal des Oſiris zu ſehen war, ſtellten die Aegypter (ſo berichtet

[1] Es ließe ſich namentlich auch die Aehnlichkeit zwiſchen der griechiſchen Myſterienlehre mit der Ammonſchen Lehre in der Weiſe hervorheben; Dionyſos[1] = dem Gott in der Spannung, Dionyſos[2] = dem Gott im Auseinandergehen, Dionyſos[3] = dem Gott in der Wiedereinheit. (Vergleiche Philoſophie der Mythologie, S. 392. D. H.)

Herodotos[1]), Bilder der Leiden des Gottes dar (*δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ*), die sie, wie er sagt, Mysterien nennen. Herodotos, der die Identität dieser geheimen Feier mit gewissen griechischen Orgien vollkommen einsah, fügt darum hinzu: Obgleich ich größtentheils weiß, worauf diese ägyptischen Mysterien Bezug haben, muß ich doch ein heiliges Stillschweigen darüber beobachten. In Griechenland bemächtigten sich, wie wir gesehen, auch Dichter, aber bloß orphische, die nie eine wahre, allgemeine Gültigkeit erlangten, der Schicksale des Dionysos als eines mythologischen Stoffes, den sie poetisch auf homerische Weise ausführten. Solche orphische Gedichte erhielten indeß, wie gesagt, nie eine große oder allgemeine Verbreitung, sie gingen nur von Hand zu Hand, blieben innerhalb des Kreises der Orphiker selbst, und erhielten erst zu den Zeiten des Plutarchos und Pausanias eine neue Wichtigkeit. Wenn sie diese Leiden als eine Zerreißung durch die Titanen darstellten, so konnte dabei der Gedanke zu Grund liegen, daß der Gott durch das Titanische seiner eignen Natur zu leiden hatte. Denn das Wort *τιτάν* kommt, wie wir früher[2] bemerkt, von *τείνω, τιταίνω*, spannen, her. Nun ist aber der erste Dionysos die Ursache aller Spannung, also die Ursache und das Princip alles Titanischen. Es ist insofern nicht undenkbar, daß titanische Mächte und besonders Kronos in den Mysterien selbst als thätig bei den Leiden und dem Tod des Dionysos vorgestellt wurden; der Kronos ist dabei abstrakt gedacht als das den materiellen (sich schon zu materialisiren geneigten) Gott zurückhält, und damit zur Zerreißung bringt. Zagreus verhält sich als dieser schon zum Nachgeben bereite Gott, oder Kronos: Zagreus = Typhon: (dem zerrissenen) Osiris. Vielleicht erwähnt Pausanias in der ohnlängst angeführten Stelle bei Gelegenheit des Onomakritos nur darum des Homeros, um damit anzudeuten, die orphischen Dichter haben die Titanen nicht aus den Mysterien entlehnt, sondern aus Homeros genommen. Wie in Aegypten auf dem See zu Sais, so wurde höchst wahrscheinlich bei den großen Dionysien, welche zu Athen in den Limnais

[1] II, 170. 171.

[2] Philosophie der Mythologie, S. 618. D. H.

gefeiert wurden, die Geſchichte des Gottes mit ſceniſchem und tragiſchem Pomp dargeſtellt. Die Limnai waren eine Gegend von Athen, die wahrſcheinlich von dort befindlichen Teichen oder Weihern den Namen hatte. Es ſcheint alſo, daß zu jenen ſceniſchen Darſtellungen durchaus eine Waſſerfläche erforderlich war. Wir haben früher geſehen, wie Dionyſos (der zweite) vor dem wilden Lykurgos ſich ins Waſſer zurückzieht. Dieſe Limnai waren ein Theil des älteſten Athens, wie aus Thukydides[1] erhellt, der ſagt, vor der Anordnung des Theſeus, welcher den an Athen angrenzenden kleinen Städten die eignen Rathsverſammlungen und Obrigkeiten genommen, und dadurch ſie genöthigt habe, Athen als Mittelpunkt zu erkennen — vor dieſer Vergrößerung der Stadt alſo, ſagt Thukydides, habe die Akropolis mit dem unter ihr gegen Mittag gelegenen Theil die Stadt Athen ausgemacht. Dieß beweiſt er daraus, daß die Tempel theils auf der Akropolis ſelbſt ſtehen, theils vorzüglich nach der eben erwähnten Gegend der Stadt angelegt ſeyen. Unter dieſen Tempeln nennt er nun auch den des *Διόνυσος ἐν Λίμναις*, in welchem, wie er ſagt, zu Ehren des Dionyſos die alten Dionyſia am zwölften Tage des Antheſterien gefeiert werden. Demnach gehörte dieſer Tempel zu dem älteſten Theile der Stadt, und gehört unſtreitig auch die dort begangene Feier in die älteſte Zeit Athens. Thukydides nennt ſie ausdrücklich die alten Dionyſien (ihr Gegenſtand war auch der älteſte Dionyſos). Sie nebſt den am lernäiſchen See, ebenfalls bei Nacht gefeierten[2], zeigen das Gepräge der älteſten und dunkelſten Zeit des griechiſchen Bewußtſeyns. Sie ſcheinen noch unmittelbar aus dem mythologiſchen Proceß — nämlich als Produkt der anfangenden Kriſis deſſelben — hervorgegangen. Die Eleuſinien, von denen ſie getrennt und verſchieden waren, gehören ſchon einer ſpäteren und höher gebildeten Zeit (wie einem ſpäteren und höheren Moment der Mythologie) an. An dieſen haben offenbar jene *σοφισταί* Antheil, von denen Herodotos ſagt, daß ſie die Dionyſosidee größer ausgeſprochen oder an den Tag gebracht. Die Vorſtellung von dem Tod des erſten, des älteſten Gottes ſchreibt

[1] II, 15.

[2] Pauſanias II, 37. Clemens Alex. Protrept., p. 22.

ſich von dem erſten Eindruck, von dem früheſten Erſchrecken über den Untergang des realen Princips her. Wie tief nothwendig dieſe Vorſtellung war, zeigt ſich durch eine andere in das dunkelſte Alterthum zurückgehende religiöſe Ueberlieferung. An die Stelle des dreifachen Dionyſos traten in der völlig parallelen Formation der etruskiſchen Götterlehre die drei Kabiren-Brüder, von denen ein ἱερὸς λόγος (eine heilige Ueberlieferung) erzählte, daß zwei von ihnen gemeinſchaftlich den dritten erſchlagen[1]. Sainte Croix, und ihm folgt auch hier Creuzer, ſetzt von ſeinem Eignen hinzu: ſie haben den jüngſten erſchlagen. Davon ſteht aber in den Texten, aus denen wir dieſe Ueberlieferung kennen, nicht ein Wort. Es heißt nur, zwei der Brüder haben den dritten erſchlagen. Der dritte bedeutet aber hier nicht den dritten dem Alter nach, ſo wenig, als wenn z. B. erzählt wird, zwei Brüder haben bei der Erbtheilung den dritten übervortheilt, daraus folgt, daß dieſer dritte der jüngſte iſt. Der dritte, den die beiden Kabiren-Brüder erſchlagen, iſt offenbar der älteſte, er iſt in der Sprache der andern — der helleniſchen — Ueberlieferung Zagreus, der dem zweiten und dritten Dionyſos erliegt. — In der Erzählung liegt nichts, was nicht die Auslegung erlaubte, nach welcher der, der den blutigen Tod erleidet, der älteſte iſt. Aber dieſe Anſicht wird noch beſtätigt dadurch, daß die beiden Brüder zugleich die männlichen Theile des erſchlagenen Bruders in einer heiligen Kiſte verwahren, die ſie nach Tyrrhenien bringen. Immer iſt es der vorhergehende Gott, der von dem folgenden, der ältere, der von dem jüngeren entmannt wird. In Theſſalonich wurde dieſer dritte, wie Julius Firmicus erzählt, mit blutigen Händen angebetet zur Erinnerung an ſeinen blutigen Tod. Hier haben wir nun ganz dieſelbe Vorſtellung, wie in der Leidensgeſchichte des Zagreus, nur in ihrer roheſten, aber gewiß ſehr alten Geſtalt. — Dieſe Tragödie, die in Athen zum Myſterium ſich ausgebildet und abgeſchloſſen hatte, wurde anderwärts, wie es ſcheint, in Griechenland öffentlich aufgeführt, jedoch in der Art ſymboliſch, daß die Leiden des Gottes nicht als ſolche, was man öffentlich nicht wagte, ſondern als Leiden eines Menſchen dargeſtellt wurden.

[1] Clem. Protrept., p. 16.

Herodotos erzählt wenigstens, daß die Einwohner von Sikyon in früherer Zeit das Andenken und die Leiden ihres Königs Adraſtos mit tragiſchen Chören gefeiert haben[1], den Dionyſos dagegen haben ſie nicht verehrt. Offenbar iſt alſo Adraſtos hier an die Stelle des leidenden Gottes getreten, wie auch daraus erhellt, daß, wie Herodotos hinzufügt, ſpäter alsdann Kleiſthenes die Chöre, mit denen Adraſtos war gefeiert worden, dem Dionyſos gab. Der Name Adraſtos ſelbſt aber, den ich für keinen hiſtoriſchen halten kann, iſt ſo gewählt, daß er die urſprüngliche Vorſtellung durchſchimmern läßt. Er erinnert an den Namen Adraſteia, der der Nemeſis beigelegt wurde. Nemeſis ſollte dieſen Namen von Adraſtos erhalten haben. Dieß iſt, wie ſchon früher[2] erwähnt, ſpätere Deutung. Mag man nun unter Adraſteia die Unentfliehbare, Unvermeidliche verſtehen, wie gewöhnlich, ſo iſt Ἄδραστος der paſſende Name für den Gott, der eigentlich nicht wollend geſetzt wird, der in der That nur der unvermeidliche, nur die conditio sine qua non des Proceſſes iſt. Verſteht man unter Ἀδράστεια die Macht, welche das Ungeſchehene (τὸ ἄδραστον), was eben darum aber eigentlich nicht geſchehen ſollte (dieſe Bedeutung liegt auch oft in dem α privativum, wie z. B. wenn man ſagt ἀβίωτος βίος), ſo würde Adraſtos der Nichtſeynſollende, die verhängnißvolle, fatale, ſiniſtre Perſönlichkeit bedeuten. Eine ſolche iſt aber der Gott, dem unterzugehen beſtimmt iſt, ſolang er der reale iſt. Es iſt nichts Ungewöhnliches, daß die göttliche Geſchichte, wo ſie nicht zum Myſterium ſich ausbildete, in eine menſchliche verwandelt wurde, ſey es aus Scheu, Götter als leidend zu zeigen, oder zum Theil auch um die Leere der älteſten Geſchichte auszufüllen. So iſt die Geſchichte von Remus, Romulus und Numa, mit der die Hiſtorie Roms beginnt, offenbar, wie ich ſchon früher[3] erklärte, nichts anderes als die ins Menſchliche herabgeſetzte Geſchichte der drei Kabiren-Brüder. Remus iſt offenbar der ältere (nach der

[1] τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον. Lib. V, 67. Vergl. hiezu Creuzer a. a. O. I, 306 Anm.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 146. D. H.

[3] Ebendaſelbſt, S. 609. D. H.

Quantität der ersten Sylbe zu schließen, ist Remus = Removus, der Hemmende, Widerstrebende). Romulus ist als der jüngere schon durch die Diminutivform des Namens bezeichnet.

Also der Hauptinhalt der Mysterien ist allerdings der in seinen drei Potenzen einige und nun (nach aufgehobener Spannung) in allen gleiche geistige Gott, aber diese Geistigkeit des Gottes konnte nicht abstrakt, sie konnte nur als ein Abscheiden von dem Seyn dargestellt werden. Der Inhalt der scenischen Darstellung mußte also die Thaten, die Leiden und endlich der Tod des Gottes seyn. Auf keinen Fall konnte daher das eigentliche Geheimniß ein sogenannter geläuterter Theismus seyn, worunter man zu unserer Zeit einen von allem Geschichtlichen losgerissenen, rein rationellen versteht. Etwas mußte in den Mysterien seyn, das anhielt, dessen Anziehungskraft nicht geschwächt, das auch mit zunehmender Cultur nicht gemein wurde; dieß konnte nur wirkliche Geschichte seyn, nicht Lehren einer bloß sogenannten allgemeinen Religion, welche die Mysterien im besten Falle mit den Schulen der Philosophen gemein gehabt hätten. Wodurch sie, auch nachdem die Philosophie längst erwacht war und die lebhafteste Theilnahme in Griechenland erhalten hatte, von den Schulen der Philosophen sich fortwährend unterschieden, war eben das Geschichtliche in ihnen, das sich von einem Urereigniß, von einem Urvorfall herschrieb. Hierin, daß ich nach meiner ganzen Theorie den geschichtlichen Charakter und Inhalt der Mysterienlehre festzuhalten vermag, liegt der Unterschied meiner Theorie von allen älteren und neueren philosophischen Deutungen, besonders aber von denen der Neuplatoniker, welche, wie ich oft bemerkt, von denjenigen am häufigsten citirt werden, welche sie am wenigsten kennen. Nach unserer Erklärung ist in den Mysterien alles Faktum, alles beruht auf einem ersten bis in sein Ende wie in einer Tragödie fortgeführten Ereigniß. Bei den Neuplatonikern ist alles Reflexion und Lehrsatz, bei uns alles die Sache selbst. Persephone bedeutet uns nicht bloß, sondern ist das Princip selbst, für das wir sie ausgeben, ein wirklich existirendes Wesen, und eben dieß gilt von allen andern Göttern. Nun hören Sie dagegen die Erklärung der Neuplatoniker. Nach ihnen ist die Persephone selbst nichts Existirendes, wenigstens nichts

Bestimmtes, Individuelles, sondern die menschliche Seele überhaupt; ihre Entführung durch den Hades ist eine Vorstellung von dem Herabsteigen der Seele, wenn diese, die oberen Regionen verlassend, sich in das Reich der Materie stürzt und sich mit dem Körper vereinigt. Persephone ist nicht wirkliche Königin der Todten, unter diesen Todten sind vielmehr die todten und leblosen Dinge der Natur zu verstehen, welche sie beseelt, Aides raubt sie nur, damit auch τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως, die untersten Theile der materiellen Welt nicht ohne Beseelung seyen. Dieß sind also bloße allegorische Erklärungen, indeß die Eigenthümlichkeit meiner Erklärung eben diese ist, in den Mysterien ebensowohl als in den Vorstellungen der Mythologie die durchgängige Eigentlichkeit zu behaupten.

Insbesondere ist es nun auch nach unserer Ansicht nicht möglich, unter dem eigentlichen Geheimniß der Mysterien einen Monotheismus zu denken (wie seit Warburton), einen Monotheismus in jenem abstrakten und negativen Sinn, in welchem dieß Wort heutzutag allein genommen wird — im abstrakten Sinn, wo er nämlich ein absolut ungeschichtlicher ist — die Einheit des Gottes, welche in den Mysterien gelehrt wurde, war eine geschichtlich vermittelte — im negativen Sinn, wo dieser Begriff den Polytheismus nicht überwunden enthält, sondern nur von sich ausschließt. Als geschichtlich vermittelte, durch eine Vielheit hindurchgegangene konnte die in den Mysterien gelehrte Einheit nicht eine dem Polytheismus absolut entgegengesetzte seyn, sie hatte diesen vielmehr zur Voraussetzung. Zu verschiedenen Zeiten, hauptsächlich seit des englischen Bischofs Warburton Buch über die göttliche Sendung Mosis, wurde angenommen, das eigentliche Geheimniß der Mysterien habe in der Lehre von der Einheit Gottes bestanden, dabei habe man Eingeweihten, wenigstens der höchsten Stufen, vertraut, daß die mythologischen Götter nur menschliche Erfindungen, und entweder nur vergötterte Menschen nach der euemeristischen Erklärung oder nach der anderen, noch frostigeren Deutung nur Personificationen von Naturkräften seyen. Diese Meinung würde scheinbar zwar erklären, warum die Mysterien Mysterien waren, d. h. warum auf dem eigentlichen

Inhalt derſelben ein ſo großes Geheimniß ruhte. Unbegreiflich aber bliebe, wie neben und mit dieſen geheimen Aufklärungsanſtalten, wofür man die Myſterien nimmt, der öffentliche, der mythologiſche Götterglaube ſo lange Zeit hätte beſtehen können. Nach dem ſonſt bekannten Gang menſchlicher Dinge darf man behaupten, daß in kurzer Zeit eins von beiden, entweder der öffentliche Götterglaube, oder die Myſterien von der Oberfläche Griechenlands verſchwunden wären, während ſie, wenn man auch nur von der Zeit der wahrſcheinlich letzten Ausbildung der Myſterien an rechnen will, wenigſtens 500 Jahre nebeneinander beſtanden, ohne daß eines das andere aufhob, oder auch nur, wie es ſcheint, gefährdete [1].

In einem bloß negativen, den Polytheismus nicht überwunden enthaltenden, ſondern nur ausſchließenden Monotheismus, konnten die Lehren der Myſterien nicht beſtehen. Auch nicht durch einen ſolchen Monotheismus hat das Chriſtenthum über das Heidenthum geſiegt. Wenn in den Myſterien ein Monotheismus gelehrt wurde, ſo konnte es nur ein ſolcher ſeyn, der die Vielheit ſelbſt als Weg zu ſich erkannte und ſie eben darum ſtehen ließ. Die Entſtehung der Göttervielheit war nur der Untergang des real- oder ſubſtantiell-Einen; mit dem untergehenden real-Einen ging aber der geiſtig-Eine, der freie Gott auf. Monotheismus war alſo nur inſofern Inhalt der Myſterien, als in ihnen die Göttergeſchichte zur Geſchichte des Gottes wurde, wodurch, anſtatt zur Fabel oder als Fabel erklärt zu werden, die Göttergeſchichte vielmehr zur Wahrheit wurde. Sie hatte ihre Wahrheit eben in der Geſchichte des Gottes, welche in den Myſterien dargeſtellt war. Was äußerlich als Geſchichte der Götter erſchien, war innerlich nur die Geſchichte des durch verſchiedene Momente hindurchgegangenen Gottes.

Von dieſer Geſchichte des Gottes leitete ſich dann erſt auch alles andere her, was in den Myſterien gelehrt wurde. In dieſer war zugleich die Sitten-, war zugleich die Unſterblichkeitslehre mitgegeben. Alles, was das menſchliche Leben Schmerzliches und ſchwer Ueberwindliches hat, hatte auch der Gott beſtanden; daher ſagte man: kein Eingeweihter iſt

[1] Vergl. Gottheiten von Samothrake, S. 28. D. H.

betrübt [1]. Denn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schickſal des Ganzen und den unausweichlichen Weg geſehen, den der Gott ſelbſt wandelte — zur Herrlichkeit, und was Ariſtoteles von der Tragödie ſagt, daß ſie durch Mitleid und Furcht, die ſie nämlich in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von eben dieſen Leidenſchaften (wie ſie nämlich die Menſchen in Bezug auf ſich ſelbſt und ihre perſönlichen Schickſale empfinden) reinige und befreie, eben dieſes konnte in noch höherem Maß von den Myſterien geſagt werden, wo dargeſtellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menſchlichem erhoben. Gleichwie unleugbar iſt, daß die griechiſche Tragödie ſelbſt nur aus jenen tragiſchen Chören hervorgegangen iſt, in denen die Leiden des Dionyſos beſungen wurden — was auch daraus erhellt, daß die tragiſche Schaubühne fortwährend unter dem beſonderen Schutz des Dionyſos ſtand, daß die Aufführung der großen Tragödien an den Dionyſos-Myſterien ſtattfand — wie alſo die griechiſche Tragödie ſelbſt den Myſterien ihren Urſprung verdankte, ſo iſt wohl möglich, daß Ariſtoteles durch die Wirkung, welche die Myſterien ausübten, auf die Behauptung einer ähnlichen Wirkung der Tragödie geführt wurde, wie er denn in der früher angeführten Stelle [2] von den zur Beſchauung der Orgien vorbereiteten Geſängen daſſelbe Bild einer Reinigung wie von der Tragödie gebraucht, indem er ſagt: dieſe Geſänge wirken als eine κάθαρσις.

Durch das bisher Vorgetragene glaube ich nun umfaßt zu haben, was immer, nach den Angaben der Alten, in den Myſterien gelehrt oder dargeſtellt wurde. Aber mit allem dem bleibt immer etwas unerklärt — ein Umſtand, den man einen äußeren nennen kann, der aber doch unmittelbar eine gewiſſe Beſchaffenheit des Innern vorausſetzt, der Umſtand des formell abſoluten Geheimniſſes, in dem die Myſterien wirklich bewahrt wurden. Freilich enthielten ſie das Eſoteriſche der Mythologie, aber doch nur in dem Sinne, wie man auch exoteriſche und eſoteriſche

[1] *Οὐδεὶς μυούμενος ὀδύρεται.* Siehe die Nachweiſungen bei Creuzer IV, 507, Anm.

[2] Pol., p. 229, 6; cf. p. 228, 24 (ed. Sylburg).

Vorträge der Philosophie unterscheidet, ohne daß darum auf diesen auch ein unverbrüchliches äußeres Geheimniß ruhte. Die Mysterien enthielten das Geheimniß der Mythologie, aber man sieht nicht, warum sie selbst deßhalb ein absolutes Geheimniß waren, man sieht es um so weniger, als z. B. der Raub der Persephone, ihre Vermählung mit Hades, das Zürnen und die Versöhnung der Demeter, als dieß alles auch öffentlich besungen wurde, ausführlich z. B. in dem bekannten, homerisch genannten Hymnus. Jene geistigen, bloß intelligibeln Götter, die wir die verursachenden genannt haben, waren im Allgemeinen jedem bekannt, ja sie waren auch als solche, als Dii potes, als solche, die reine Potenzen sind (im Gegensatz der concreten Götter), als Consentes, als die unauflöslich Vereinigten genannt[1]. Die drei Dionyse im Besondern waren zwar Götter der Mysterien, aber an sich keineswegs unbekannt; jeder z. B. kannte den Jakchosgesang, wenn er aus der Ferne ertönte, selbst auf der Schaubühne z. B. in seinen Komödien scheute sich Aristophanes nicht, Gesänge der Eingeweihten hören zu lassen, und der berühmte Chor des Sophokles in der Antigone feiert verständlich genug Dionysos, der Semele Sohn, und Jakchos als Einen Gott. Wo ist denn nun also das Geheimniß? So waren auch beide, Jakchos und Kore, Gegenstand unzähliger bildlicher Darstellungen. Aber selbst, was man für das Geheimste halten konnte, die Leiden und der Tod des Gottes, selbst dieß, wie wir aus der früher angeführten Stelle des Plutarch gesehen, konnte jeder nach Lust besungen hören, wenn auch nur in Gedichten der Orphiker, wie es wahrscheinlich ist, aber diese Orphiker wurden darum nicht verfolgt. Von der andern Seite, welch ein Haß erhob sich gegen den Liebling der Athener, Alkibiades, als man ihm die in einer Nacht bis auf eine durch ganz Athen umgestürzten Hermen Schuld gab, eigentlich aber, weil er in seinem Hause Mysterien gefeiert haben sollte; und als Aeschylos — wir wissen nicht was; aber — irgend etwas, was das eigentliche Geheimniß der Mysterien zu offenbaren schien, unvorsichtig berührt hatte, konnte ihn vor

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 609 und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. H.

der unmittelbar ausbrechenden Wuth des Volks nur die Zuflucht schützen, die er zu dem Altar des Dionysos nahm in der Orchestra — ein solcher Volkssturm setzt ein sehr bestimmtes Volksgefühl, und also auch ein sehr bestimmtes Geheimniß voraus — er mußte es als Glück betrachten, vor den Areopag gestellt zu werden, wo ihn nicht seine in der Schlacht bei Marathon bewiesene Tapferkeit, nicht seines Bruders eben daselbst davongetragenen Wunden, sondern nur die Erklärung rettete, daß er niemals eingeweiht gewesen. Zwar der schon einigemal angeführte Gelehrte, der den Mysterien nichts zugestehen will, was irgend des Verschweigens oder des Aussagens werth gewesen wäre, meint, Aeschylos hätte nur irgend einen mystischen Chortanz auf die Bühne gebracht, wie Schiller und Zacharias Werner non minore invidia, jener die Beichte und Communion, dieser, ich weiß nicht was, auf die Bühne gebracht haben. Von einem Sagen, von Worten sey dabei gar nicht die Rede gewesen. So Lobeck [1]. Und doch sagt in der von ihm selbst angeführten Stelle Clemens von Alexandrien: τὰ μυστικὰ ἐπὶ σκηνῆς ἐξεπόν, und der Scholiast des Aristoteles, Eustratios, der denselben Vorfall erwähnt, sagt, Aeschylos habe diesen Volksunwillen erregt, weil er περὶ Δήμητρος λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἅπτεσθαι ἔοικε, weil er von Demeter redend das höchste Geheimniß der Mysterien vorwitzig zu berühren schien [2].

Todesstrafe stand auf der Profanation, d. h. auf der Veröffentlichung der Mysterien; ja dieß genügte nicht, sie wurde durch Confiscation der Güter geschärft, und auch dieß schien nicht genug; selbst durch Inschriften auf Tafeln von Erz wurde das Andenken eines solchen Frevlers noch dem Fluch der Nachwelt überliefert, und mit außerordentlichem Argwohn wachte, wenigstens bis zur Unterjochung durch die Römer, das athenische Volk über der Ausführung dieser Gesetze. Aber noch Horaz [3] sagt:

— — Vetabo, qui Cereris sacrum
Volgarit arcanae, sub isdem

[1] Aglaopham. p. 82. 83.
[2] Zur letzteren Stelle vergl. Creuzer IV, 517, Anm.
[3] Carm. Lib. III, Od. II.

Sit trabibus, fragilemve mecum
Solvat phaselon.

Isokrates in einer seiner Reden sagt, die Stadt sey, in dem, was sich auf die Götter beziehe, am meisten erzürnt gewesen, wenn jemand gegen die Mysterien zu sündigen geschienen, in allem andern aber, wenn jemand den δῆμος, d. h. die demokratische Verfassung, aufzulösen gewagt haben würde. Jenes also war höchstes Staatsverbrechen. Dieß alles verhindert nicht, daß Sachen, Personen, Handlungen, Gebräuche, ja selbst einige Worte der Mysterien überall erwähnt werden. Platon fürchtet nicht, der Entweihung angeklagt zu werden, wenn er jene Sentenz aus der Mysterienlehre anführt, daß die Uneingeweihten in der Unterwelt im Schlamm liegen werden, die Eingeweihten aber mit den Göttern wohnen. Mehrere Kirchenväter, z. B. Clemens von Alexandrien, sind über Vorgänge, Sprüche, Worte der Mysterien sehr wohl unterrichtet, und doch läßt sich nicht beweisen, daß ihre Wissenschaft von wirklicher Einweihung sich herschreibt. Das alles also, was wir bisher unter dem Namen der Mysterienlehre kennen gelernt, war freilich Geheimlehre, inwiefern es eben nur in den Mysterien überliefert worden, aber es erklärt das strenge Geheimniß der Mysterien selbst nicht. Irgend etwas mußte in diesen seyn, das absolut verhinderte, daß sie je öffentlich werden konnten. Dieses eigentliche Geheimniß ist nirgends ausgesprochen. Etwas daher mußten die Mysterien immerhin enthalten, das im Gegensatz, ja im Widerspruch mit dem öffentlichen System, mit dem öffentlichen Götterglauben war, denn sonst brauchten sie ja nicht Mysterien zu seyn. Von der andern Seite konnten die Mysterien auch nicht etwas enthalten, das den öffentlichen Glauben unmittelbar und geradezu aufhob, denn sonst konnten sie nicht neben und mit demselben bestehen. Widerspruch und nicht Widerspruch, dieß scheint selbst der höchste Widerspruch. Oder umgekehrt ausgedrückt: etwas mußte in den Mysterien seyn, das sich mit dem öffentlichen System vertrug, und das doch nicht an seine Stelle treten konnte. Das erste (daß es sich mit dem bestehenden Götterglauben vertrug) ist nothwendig, weil es sonst nicht mit ihm coexistiren konnte, das andere, weil es sonst selbst öffentlich wurde, und seinerseits

den Götterglauben verdrängte. Wie läßt ſich nun dieſer Widerſpruch ausgleichen?

Wir haben früher zwar die Lehre von dem dreifachen Dionyſos auseinandergeſetzt, und, wie ich glaube, ſie unwiderſprechlich nachgewieſen; aber wir haben dabei eine Seite, wenn nicht überſehen, doch nicht ausdrücklich hervorgehoben. Freilich waren die drei Potenzen als die drei Momente eines und deſſelben Gottes: im letzten Bewußtſeyn vereinigt und ſoweit in dieſem Bewußtſeyn *ſimultane*, zugleich geſetzte Potenzen. Dadurch war aber ihr Verhältniß als *ſucceſſiver* Potenzen nicht aufgehoben. Der eine Dionyſos wurde ſogar ausdrücklich der älteſte, der andere der jüngſte und am ſpäteſten geborene genannt. Aber nicht nur dieß; ſondern es war auch wohl möglich, daß jenes *Zugleich*ſeyns ohnerachtet — in dieſem Zugleichſeyn ſelbſt — der erſte Dionyſos als Potenz, als Herrſcher einer vergangenen Zeit, der zweite Dionyſos als Potenz oder Herrſcher der Gegenwart, der dritte Dionyſos als Potenz oder als Herrſcher einer zukünftigen Zeit gedacht wurde. Unvermeidlich war in den Myſterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft. Daß die Herrſchaft des wilden, des unholden Dionyſos als Vergangenheit, als Herrſchaft einer früheren, jetzt nicht mehr ſeyenden Zeit gedacht wurde, war nothwendig. Aber die Gegenwart gehört ebenſo nothwendig dem zweiten Dionyſos. Denn die Gegenwart iſt von der äußeren, materiellen, Göttervielheit erfüllt, welche eigentlich die Schöpfung dieſes Dionyſos iſt (ich muß noch einmal[1] an das Bild des Polykleitos aus der gebildetſten und bewußteſten Zeit Griechenlands erinnern, das entweder den Zeus, das Haupt der materiellen Göttervielheit, mit Attributen des Dionyſos, oder den Dionyſos mit Attributen des Zeus darſtellte). Die Gegenwart, als ſolche, gehörte alſo dem zweiten Dionyſos. Der dritte Dionyſos war zwar auch in jenem eſoteriſchen Bewußtſeyn, aber er konnte in ihm nur als Gott der Zukunft, nur als künftiger, nicht als *gegenwärtiger* Herrſcher ſeyn. Damit aber, daß der dritte Dionyſos als noch nicht *herrſchender*, als erſt zukünftiger Herrſcher beſtimmt war, damit war zugleich der

[1] Siehe Philoſophie der Mythologie, S. 642. D. H.

Gedanke gegeben, auch dem zweiten Dionysos, und eben darum auch der nur mit und in ihm gegebenen und zugleich mit ihm gesetzten Götterwelt — auch dem zweiten Dionysos und der mit ihm und durch ihn bestehenden Götterwelt sey bestimmt in die Vergangenheit zurückzutreten und gegen den rein geistigen Gott als letzten Herrscher zu verschwinden. Schon sah das Bewußtseyn eine ältere Götterwelt, die vordionysische, die Welt der Titanen, in die Finsternisse des Tartaros hinabsteigen; wie glaublich, daß auch diese dionysische Götterwelt zugleich mit dem Gott verschwand, der selbst nicht der letzte war und als Herrscher der Gegenwart eben damit selbst eine Zukunft außer sich hatte!

Diese Lehre von einem noch bevorstehenden dritten Weltherrscher und einer mit ihm kommenden geistigen Religion, welche das Bewußtseyn von dem Resultat des mythologischen Processes erst völlig befreite — diese Lehre vertrug sich nur mit dem öffentlichen System, mit dem System des öffentlichen Götterglaubens, weil sie dieses als System der Gegenwart anerkannte, und nicht daran denken konnte, es zu verdrängen, oder sich selbst an seine Stelle zu setzen, weil sie sich selbst ausdrücklich nur als System der Zukunft, als System einer noch bevorstehenden Zeit betrachtete.

Dieses Zukünftige also war es, was den Mund der Eingeweihten verschloß, dessen Wissen man gern sogar vor sich selbst geheim gehalten und den jetzt herrschenden Göttern verborgen hätte[1], was man höchstens dem Auge durch bildliche Darstellungen zu zeigen, nicht dem Ohre durch Worte zu vertrauen wagte, daher das bloße Schauen, das ὀπτεῖν, das bloße Zeigen, δεικνύναι, in den Mysterien; daher der höchsten Feierlichkeiten bloß nächtliche Begehung. Hierin, in dieser nächtlichen Feier ihres höchsten Geheimnisses einer noch nicht seyenden, erst zukünftigen Religion, verhielten sich die Mysterien ganz wie später die unterdrückte, die verfolgte, insofern auch noch zukünftige Kirche, welche die Orgien ihrer Religion (Kirchenväter selbst brauchen diesen Ausdruck von den Mysterien des Christenthums) nur nächtlicher Weile in unter-

[1] Macrob. Sat. (1, 7) sagt: Occultas et manantes ex mieri veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare fas fuisse.

irdiſchen Gemächern und Katakomben zu feiern wagte. Heraustretend aus dieſer nächtlichen Entzückung und dem Licht des Tages wiedergegeben, mußten die Eingeweihten um ſo mehr und gleichſam um ſo zärtlicher ſich wieder den Göttern der Gegenwart, des noch lichten Tages, zuwenden, ſo daß die Myſterien, anſtatt die dieſen Göttern geweihte Verehrung und Anhänglichkeit zu ſchwächen, dieſe vielmehr noch erhöhten. Sie ſehen ſelbſt, wie dieſe Vorſtellung alle Schwierigkeiten löst, ja noch manches außerdem begreiflich macht, nämlich ſelbſt dieſe Anhänglichkeit an Götter, über welche der freie Geiſt des Hellenenvolks (nicht einmal bloß der Denker) auf jeden Fall doch hinausſehend gedacht werden muß. Dieſes Geheimniß war nun auch allein von einer Art, daß es, laut geworden und ausgeſprochen, jenes allgemeine Erſchrecken und Entſetzen hervorbringen konnte, dem nur der Tod des Schuldigen und eine ewige Verwünſchung ſeines Andenkens genugthun zu können ſchien. Weit wahrſcheinlicher war es dieſes, eine Anſpielung auf jene künftige Welt, auf den bevorſtehenden Untergang der gegenwärtigen Götter, als irgend ein anderes bei weitem weniger bedeutendes Geheimes (z. B. daß Perſephone und Artemis eine und dieſelbe ſeyen, was Herodotos[1] ganz unbefangen von Aeſchylos anführt, und wobei er gewiß nicht unterlaſſen hätte, jenes Volksſturms zu erwähnen, wenn die Berührung dieſer Identität dazu Anlaß gegeben hätte, wie Creuzer u. a. meinen), ohne Zweifel war es ein ganz anderes und tieferes Geheimes, auf das Aeſchylos anzuſpielen geſchienen hatte, und was ſo unmittelbar das Volk gegen ihn empörte. Eine Anſpielung auf jene künftige Welt, auf den bevorſtehenden Untergang der Götterwelt läßt ſich auch von Aeſchylos begreifen, wenn man nur bedenkt, welche Worte er[2] dem Prometheus in den Mund gelegt, der mit bitterer Ironie unter anderm dem Chor mitleidiger Okenaiden antwortet:

> Fleh', ruf und ſchmeichle dem, der ewig herrſcht;
> Ich frage weniger als nichts nach Zeus.
> Er walt', er herrſche dieſe kleine Zeit,

[1] II, 156.
[2] Prometh. 936 ff.

Wie's ihn gelüſtet. Lang beherrſcht er nicht
Die Götter;

oder wie er[1] dem Diener des Zeus, Hermes, der kommt, ihn dieſer Worte wegen zur Rede zu ſtellen, durch Prometheus antworten läßt:

Hochfahrend, wie's den Götterknechten ziemt,
Iſt deine Rede, eiteln Stolzes voll.
Kurz herrſcht ihr neuen Herrſcher nur, und wähnt,
Daß eure Burg nicht zu bezwingen ſey.
Sah ich denn nicht ſchon zwei Beherrſcher draus
Vertrieben? Schmählicher und bald werd' ich
Auch dieſen dritten draus vertrieben ſeh'n.

Wenn dieſe Worte auch nicht gerade im Sinn der Myſterien gemeint ſind, wie hätte Aeſchylos ſolche Worte vor einem Volk wagen dürfen, deſſen Bewußtſeyn überall nicht über Zeus und ſeine Götterwelt hinausging?

Die Götter des gemeinen mythologiſchen Bewußtſeyns als Götter der bloßen Gegenwart zu denken, war den Griechen um ſo weniger ſchwer, als ſie ſelbſt innerhalb der Mythologie vergangene Götter hatten, die doch nicht abſolut vergangene waren, ſondern nur für die Gegenwart, die eine gewiſſe Geltung alſo noch immer hatten. So läßt Sophokles[2] den Oedipus im Augenblick ſeines Todes (d. h. ſeines Hinaustretens aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge) Olympos (doch wohl hier = Uranos) und Gäa anrufen.

Auch das Zurückſtreben zu den älteſten Religionen, zumal im römiſchen Reich, verkündigt das Suchen nach der allen Völkern (der ganzen Menſchheit) gemeinſchaftlichen Religion. Wenn die Gegenwart ſich mit der Vergangenheit wieder eint, ſo iſt die Gegenwart als ſolche überwunden, man hat ſich in das Reich allgemeiner Religion erhoben.

[1] Prometh. 952 ff.
[2] Oed. Col. 1654. 1655.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

In jenem letzten Bewußtſeyn, in dem der ganze mythologiſche Proceß endigte, waren die drei verurſachenden Potenzen vereinigt und zugleich geſetzt. Aber dieſes Zugleichſeyn oder dieſe Einheit, eben weil ſie eine entſtandene, erzeugte war, verhinderte nicht die drei Potenzen ſelbſt als ſucceſſive zu beſtimmen, ſie zugleich als Anfang, Mittel und Ende zu begreifen. Als Reſultat der Vergangenheit, und demnach als unmittelbarer Inhalt des gegenwärtigen Bewußtſeyns blieb zwar in dieſem die äußere, exoteriſche Göttervielheit ſtehen, aber das eſoteriſche, mit den Urſachen vertraute Bewußtſeyn ſah über die Gegenwart in die Zukunft hinaus; es ſah alſo auch eine folgende Zeit, in welcher der dritte Dionyſos ebenſo herrſchen würde, wie jetzt der zweite herrſchte, eine neue Welt, die mit dieſem letzten Herrſcher aufgehen, vor der die gegenwärtige ſelbſt erblaſſen, in eine neue Schattenwelt zurücktreten würde, die man vielleicht mit der großen Götternacht der ſkandinaviſchen Lehre, oder noch näher mit den analogen Ideen der tiefſinnigen und ſchwermüthigen Etrusker vergleichen dürfte.

Mit dieſem letzten Gedanken des helleniſchen Bewußtſeyns, der, je weniger er ausgeſprochen wurde, deſto tiefer in die Gemüther ſich einſenkte, erklärt ſich, wie mir ſcheint, erſt die ganze Eigenthümlichkeit des helleniſchen Charakters. Ich meine damit insbeſondere jenen tieftragiſchen Zug, der durch das ganze religiöſe Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtſeyn, das ſie in der ausgelaſſenſten Luſt nicht verläßt, daß

all dieser Glanz einst erlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren, trugloſen Klarheit weichen werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein ſüßes Gift die trefflichſten Werke der Hellenen, beſonders die der bildenden Kunſt durchzieht, in denen die höchſte Anmuth und Lebendigkeit ſelbſt vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daſeyns durchdrungen zu ſeyn und ihre eigne Vergänglichkeit ſtill zu betrauern ſcheint. Dieſer geheime Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichſam die Schönheit griechiſcher Bildungen, er iſt der Talisman, der auch uns mit ſo ganz andern Empfindungen begabten, in ſo völlig andern Begriffen lebende Menſchen noch immer unwiderſtehlich anzieht. Dieſes Tragiſche, das in die religiöſen Empfindungen Griechenlands gemiſcht iſt, leitet ſich eben von dieſer Mitte her, in welche der Hellene zwiſchen eine ſinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen iſt, und eine rein geiſtige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, geſtellt iſt. Eben dieſe Mitte gewährt bei aller Abhängigkeit von einer Religion, die durch eine unbegreifliche Vergangenheit ihm geworden iſt, ihm jene unendliche Freiheit, mit der er — keiner dieſer zwei Seiten ſeines religiöſen Geſamtbewußtſeyns allein unterworfen — bald gegen die mythologiſche Religion ſelbſt ſich richtet und mit freier Ironie ſie behandelt, und nicht weniger auch von jener geiſtigen, nur in geheimen Weihen mitgetheilten Religion ſich unabhängig fühlt. Nirgends war weniger religiöſer Zwang als in Griechenland. Frei äußert ſich der Grieche über die Verhältniſſe, über die Eigenſchaften, beſonders die moraliſchen ſeiner Götter; niemand iſt zu den Myſterien genöthigt; weder Sokrates, noch Epaminondas gereicht es zum Vorwurf, nicht eingeweiht zu ſeyn, und nichts wehrt ſelbſt dem den Myſterien Abgeneigten dieſe Abneigung zu äußern und, wenn nur das eigentliche Geheimniß nicht entweiht wird, über die bekannten Einzelheiten derſelben ſogar zu ſpotten. Nur im Angeſicht der noch waltenden und gegenwärtigen Götter durfte die zukünftige, abſolut befreiende Religion nicht ausgeſprochen, nicht gegenüber vom öffentlichen Leben berührt oder geltend gemacht werden; denn dieſes und mit ihm die ganze Exiſtenz des Staats beruhte auf der für die

Gegenwart unantaſtbaren Realität der angenommenen Götter. Aus dieſem Grunde wurde die Veröffentlichung des Myſterieugeheimniſſes als ein Angriff auf den Staat ſelbſt angeſehen.

Es kommt nun aber alles darauf an, ob ſich die von uns gemachte Vorausſetzung ſelbſt, zwar nicht durch direkte Zeugniſſe, denn dieſe ſind unter den angeführten Umſtänden begreiflicherweiſe nicht zu erwarten, aber doch durch indirekte Anzeigen der Gewißheit näher bringen laſſe.

Das Erſte, was hiebei zu unterſuchen kommt, iſt unſtreitig, ob die drei verurſachenden Potenzen in der That auch als Weltherrſcher gedacht worden. Wäre dieß zu zeigen, ſo würde wohl von ſelbſt folgen, daß ſie als ſucceſſive Herrſcher gedacht wurden. Es liegt ſchon im Begriff des Herrſchers, daß jederzeit nur Einer herrſchen kann. Wenn die erſte in ihr An-ſich, mithin in die Vergangenheit, zurücktritt, ſo kann ihr in der Herrſchaft nur die zweite folgen. Dieſe iſt aber an ſich ſelbſt nur eine vermittelnde, ſie überwindet die erſte nicht, um ſelbſt die Herrſchaft an ſich zu reißen, ſondern um ſie der dritten zu geben. Die dritte aber, wenn ſie zur Herrſchaft gelangt, hat das unterſcheidende von der erſten, daß ſie die andern nicht ausſchließt, ſondern unter ſich begreift; mit ihr alſo oder unter ihrer Herrſchaft iſt zugleich die wahre All-Einheit geſetzt, oder ſie iſt die herrſchende Potenz der wirklich vollendeten, das Bewußtſeyn, das ſich mit der erſten Spannung dem Proceß öffnet, wieder abſchließenden und vollkommen beruhigenden Einheit. Es wird alſo thatſächlich darauf ankommen, zu zeigen, daß die drei Dionyſe wirklich als Weltherrſcher gedacht worden. Dafür nun findet ſich glücklicherweiſe der beſtimmte Beweis. Es werden nämlich unter den myſteriöſen Gottheiten drei zuſammen erwähnt, die nicht Θεοί (das ſind auch die andern, auch die materiellen), ſondern Ἄνακες genannt werden. Einen beſondern Namen hat der Grieche gewiß nicht ohne beſondern Begriff. Dieſes Wort Ἄνακες iſt nur als ein alterthümlicher Pluralis von ἄναξ anzuſehen, wie denn eben dieſelben von andern auch Anaktes genannt werden. Ἄναξ aber iſt, wie Sie wiſſen, der Titel der Könige, der Regenten, wie ſchon aus Homer bekannt iſt. Das Wort wird freilich mehr oder weniger von andern Göttern gebraucht, aber doch

besonders von Zeus, wie in dem bekannten *Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε*, und merkwürdig genug wird Apollon einige Mal schlechthin *ὁ ἄναξ* genannt. Aber es ist eine Trias von Göttern, deren gemeinschaftlicher, aber besonderer Name *Ἄνακες* ist, wie *Κάβειροι* der gemeinschaftliche Name der samothrakischen Gottheiten. Sie werden damit als Regenten schlechthin, also als Weltregenten, als Weltherrscher bezeichnet.

Welche Götter sind es nun, denen dieser Name insbesondere zugeeignet wird? Hören wir darüber zuerst Pausanias, der in der Beschreibung des lokrischen Landes von der berühmten Stadt Amphissa sagt: Es feiern aber auch die Amphissäer eine Weihe (eine *τελετή*), genannt die Weihe der Jünglinge Anaktes. Welcherlei Götter aber die Knaben oder Jünglinge Anaktes seyen, wird nicht von allen gleich erklärt, sondern einige sagen, sie seyen die Dioskuren, andere die Kureten, die aber am meisten davon zu wissen glauben, sagen, sie seyen die Kabiren[1]. Daß im Grunde zwischen diesen verschiedenen Angaben kein Unterschied ist, wissen Sie zum Theil schon. In Ansehung der Dioskuren aber will ich es noch besonders erklären. Dioskuren (*Διὸς κοῦροι*, die Jünglinge oder Knaben des Zeus) heißen die zwei immer zusammen erscheinenden, unzertrennlichen Jünglinge, die auch Castor und Pollux genannt werden; sie sind nur zwei, denn sie sind die zwei Brüder, die den dritten, und zwar den ältesten, verschwinden ließen oder erschlugen; als die jüngeren auch sind sie wie Jünglinge gebildet. Der Begriff der Dioskuren stammt also von dem der Kabiren her, aber sehr früh gingen sie in den Volksglauben über, und verwandelten sich hier in die Heroen Castor und Pollux, wie sie Homeros kennt. Sextus Empirikus sagt: Die Tyndariden Castor und Pollux haben sich in die Ehre, die die Dioskuren von jeher als Götter genossen, eingeschlichen[2]. Wenn aber jemand das Umgekehrte behauptete, daß ursprünglich menschliche Heroen, wie die beiden bei Homeros sind, in der Folge den zwei Kabirenbrüdern gleichgehalten worden, würde ich nicht widersprechen, und lasse dieß als nicht nothwendig zu unserer Entwicklung unentschieden. Genug, daß sie als zwei unzertrennlich

[1] X, 38, cf. II, 22.

[2] Vergl. Creuzer a. a. O. II, pag. 335.

vereinigte, als Kabiren galten, und besonders als θεοὶ σωτῆρες, als errettende Götter gedacht wurden, namentlich als Seefahrenden hülfreiche, daher fratres Helenae lucida sidera, denn die sternähnlichen Flämmchen, welche an der Spitze der Mastbäume erscheinen, wenn der Sturm sich legt, und die davon (nämlich von fratribus Helenae) noch heutzutag St. Elensfeuer heißen, wurden ihnen zugeschrieben oder als Erscheinung der Dioskuren betrachtet. Die, welche die Anaktes als Kabiren erklärten, waren allerdings am besten unterrichtet, denn sie gaben ihnen den allgemeinsten und umfassendsten Namen, denn die Dioskuren waren nur zwei von den Kabiren, die Kureten nur die Kabiren in einer gewissen Verrichtung. Die Kureten sind die über Zeus bei seiner Geburt wachenden, ihn beschirmenden, umstehenden, umschließenden Potenzen. Die Ἄνακες sind also im Allgemeinen = den verursachenden Göttern, aber die Idee der Ἄνακες ist schon eine höhere Form der Kabiren. Daß die Kabiren die Anaktes oder Anakes waren, erhellt auch daraus, daß die, welche in die kabirischen Geheimnisse einweihten, von Clemens von Alexandrien ἀνακτοτελέσται genannt werden.

Daß aber namentlich, ja sogar vorzugsweise, die in Eleusis gefeierten Götter Ἄνακες, Könige, Regenten genannt wurden, erhellt daraus, daß ein Theil des Tempels zu Eleusis Anaktoron genannt wurde. Plutarch im Leben des Perikles (c. 13) beschreibt den Wiederaufbau des von den Persern verbrannten (Herod. IX, 65) Tempels zu Eleusis und nennt den Tempel im Ganzen τελεστήριον, einen Theil desselben aber Ἀνάκτορον. Nach Hesychios und Eustathios aber ist Anaktoron oder, wie es sonst auch lautet, Anaktorion, gerade der Name des eigentlichen Heiligthums.

Jedoch die bedeutendste und die wichtigste Stelle über die Anakes, welche uns auch die Namen derselben bringt, ist die berühmte Stelle des Cicero de Natura Deorum III, 21, welche ich wörtlich vorlese: Dioscuri etiam apud Grajos multis modis nominantur. Primi tres (hier also die Treizahl), qui appellantur Anaces Athenis (also den attischen Mysterien gehörten sie ursprünglich an, und Anaces war der atheniſche Name) ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina

nati; Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. — Cicero geht hiebei von den Dioskuren aus: die ältesten (primi), sagt er, seyen drei. Von diesen dreien unterscheidet er gleich nachher die zwei, welche Söhne des Jupiters und der Leda, Castor und Pollux genannt werden. Die ersten und ältesten aber, sagt er, seyen die drei, welche in Athen Anaces genannt werden, und von Zeus, dem ältesten König, und Proserpina geboren seyen. Die Lesart ist hier zweifelhaft. Mehrere Handschriften haben nur: vom König Zeus. Der „älteste" würde sich darauf beziehen, daß Cicero in dieser Stelle tres Joves unterscheidet, einen ältesten, einen späteren und einen jüngsten. Er würde also sagen, die Anaces seyen Söhne des ältesten, d. h. des bis in die älteste Zeit zurückgedachten Jupiters. Inwiefern die verursachenden Potenzen in der mythologischen Sprache, welche auch die Mysterienlehre noch immer redet, Söhne des Zeus genannt werden, habe ich schon erklärt. Daß die Anaces Söhne der Proserpina genannt sind, macht keine Schwierigkeit, obgleich eigentlich nur der erste Dionysos, Zagreus, Sohn der Persephone ist. Da von einer mysteriösen Lehre die Rede ist, so dürfen wir nicht verlangen, daß Cicero gerade auch in allen Nebenbestimmungen völlig genau sey. Der Name Proserpina ist hier hauptsächlich nur, um das hohe Alter dieser Herrscher und das Dunkle ihrer Geburt anzuzeigen. Die Hauptsache ist, daß die Namen genannt sind: Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. Der letzte Name zeigt, in welchem Kreis wir uns mit diesen Namen befinden. — Der berühmte Hellenist Tib. Hemsterhuis hat aus Gründen, deren Bündigkeit mir nicht einleuchtet, vermuthet, statt Tritopatreus müsse Tritopatores gelesen werden, welche Vermuthung auch Creuzer angenommen hat. Dieß „die drei Väter" wäre dann ein anderer Name für die Anaces. Weil aber alsdann nur noch die zwei Namen Eubuleus und Dionysus übrig bleiben würden, während Cicero von drei Anakes spricht, so conjekturirte Hemsterhuis ferner, der Name Zagreus sey ausgefallen. Allein vielmehr ist nicht zu zweifeln, daß Eubuleus eben statt Zagreus gesetzt ist. Ausdrücklich sagt Hesychios, *Εὐβουλεὺς ὁ Ἅιδης*. Auch andere Glossen und anderwärts Vorkommendes beweist, daß Eubuleus der Name des ersten

Dionysos ist, der also hier nicht eingeschaltet zu werden braucht. Denn eben derselbe, welcher als Zagreus der wilde, unbarmherzige ist, ist in seiner Ueberwindung als Hades der wohlwollende (dieß heißt *Εὐβουλεύς*), weitherzige, wie er auch anderwärts genannt wird. Es ist merkwürdig, daß Zagreus hier unter den Anakes den Namen Eubuleus hat. Dieß beweist, daß der Begriff, in dem die drei als Regenten, als Anaces bestimmt sind, die höchste Zusammenfassung ist. Eben darin, daß Zagreus schon Eubuleus ist, liegt die Andeutung der höchsten, der vollendeten Einheit. Von den drei Namen bedeutet also Eubuleus den ersten, Dionysus den zweiten Dionysos, Tritopatreus ist also eben der dritte Dionysos selbst, wie schon der Name anzeigt, durch den also dieser als dritter Regent sogar bezeichnet ist. Wenn nun die drei Dionyse in den attischen Mysterien als drei Herrscher oder Regenten angesehen waren, so folgt von selbst, daß sie auch als successive Herrscher, als Herrscher verschiedener Zeiten gedacht waren. *Ἄναξ* heißt immer nur der oberste Herrscher. Der oberste Herrscher kann aber immer nur Einer seyn. Drei oberste Herrscher in Einer Idee vereinigt, sind also nothwendig drei successive Herrscher. Es stellen sich dadurch die Mysterien überhaupt als der Durchbruch ins Objektive dar, so daß, was bis jetzt nur subjektive Bedeutung fürs Bewußtseyn hatte, zugleich als Weltgeschichte nun erschien.

Sollten nun aber nicht in den eleusinischen Festgebräuchen selbst sich die Anzeigen finden, daß in ihnen wirklich, wie es unserer Voraussetzung nach seyn müßte, der dritte Dionysos, zwar nicht als schon wirklicher, gegenwärtiger, aber doch als zukünftiger Weltherrscher gefeiert worden? Allerdings gibt es solche. Erinnern Sie sich, daß der dritte Dionysos, der Iakchos, als Kind an der Brust der Demeter gezeigt und vorgestellt wurde. Warum als Kind, als Säugling? In keiner andern Absicht, als um ihn als den noch nicht herangewachsenen, noch zukünftigen Weltherrscher zu bezeichnen. In keinem andern Sinn war es, wie schon einmal[1] erwähnt, daß in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneste Zeus als Kind lag, um ihn als

[1] Oben S. 294. Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 681. D. H.

den noch nicht herangewachſenen, aber unausbleiblichen künftigen Weltherrſcher zu bezeichnen. So haben wir ja auch den zweiten Dionyſos, ſolang er noch ſchwach und nicht erſtarkt iſt, unter der Pflege von Ammen oder in den Armen des ihn freundlich pflegenden Pan geſehen. Dieſe Symbolik bleibt ſich überall gleich: ſie findet ſich namentlich auch in einem der neuentdeckten Wandgemälde zu Pompeji, deſſen Idee aus der ſchönſten griechiſchen Zeit ſich herſchreibt (ich habe die Erklärung deſſelben zum Gegenſtand einer eignen Abhandlung gemacht[1]).

Eine Hauptrolle in den Jakchosprocеſſionen ſpielte die myſtiſche Wanne, von der ſo viele, zum Theil lächerliche Erklärungen gegeben worden, z. B. ſie ſolle bedeuten, daß die Uneingeweihten von den Eingeweihten wie Spreu von den Körnern geſchieden werden; nach Servius zu Virgil[2] ſollte ſie andeuten, der Eingeweihte werde in den Myſterien ebenſo gereinigt, wie das Getreide durch die Wanne. Man kann dieſes Symbol auch nicht etwa noch auf die Einſetzung des Ackerbaus beziehen, denn Jakchos war der Urheber anderer, höherer und geiſtigerer Wohlthaten. Aber es iſt bekannt, daß das Kind Jakchos ſelbſt in der Wanne getragen wurde, und daß Jakchos ſelbſt von der Wanne auch den Namen *Λικνίτης* hatte. Die Wanne war alſo die Wiege des auch dadurch als Kind bezeichneten. Wenn Sie mich fragen, warum zu dieſer Wiege eine Wanne gewählt worden, ſo weiß ich in der That darauf nichts zu antworten als: auch Jakchos ſollte dadurch als der Fürſt des Friedens bezeichnet werden, die Wanne iſt ein Bild friedlicher Beſchäftigung; zugleich aber ſollte dadurch das Unſcheinbare ſeiner Geburt, daß er noch nicht erſchien als der er ſeyn ſollte, bezeichnet ſeyn, und durch eine wunderbar ſcheinende, im Grunde aber doch natürliche Prolepſis iſt die Wanne das, was in Bezug auf eine höhere und viel heiligere Geburt in der Folge die Krippe geworden iſt.

Eine andere, ſehr gewöhnliche Vorſtellung der Kindheit des Jakchos iſt, daß er mit Spielwerk umgeben vorgeſtellt wird, aber dieſes Spielwerk deutet auf den künftigen Weltherrſcher, die Kugel bedeutet

[1] Abgedruckt als Anhang zur Philoſophie der Mythologie. D. H.
[2] Georg. I, 166.

die Weltkugel, das Scepter spricht von selbst. Doch ist schon darin ein Fortschritt wahrzunehmen. Noch mehr wird dieser Fortschritt oder daß das Kind heranwachse und der künftigen Weltherrschaft immer näher komme, dadurch angedeutet, daß am sechsten Tage der Eleusinien (dem festlichsten von allen) Iakchos nun schon als Knabe erschien, der, das Haupt bekränzt mit Myrten (dem Zeichen der friedevollsten Zeit, Gegensatz des kriegerischen Lorbeers und jenes Eichlaubs, das [Gemälde in Pompeji] die wilde Urzeit andeutet), mit feierlichem Gepräng und unter festlichem Zuruf vom Kerameikos nach Eleusis gebracht wurde[1]. Auch durch diesen Zug — dieses Kommen nach Eleusis war er ja eben als der Kommende bezeichnet, und so nehme ich zum Schluß keinen Anstand zu behaupten, daß selbst der Name Eleusis nur das Kommen, die Zukunft, oder um den alten, feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Kunft, den Advent des Gottes bezeichnete. Durch eine bloße Veränderung des Accentes ist das Wort ἔλευσις, das Kommen bedeutet, in das Nomen urbis Ἐλευσίς verwandelt. Ich leugne nicht, daß der Name auch auf die erste Ankunft der Demeter in Eleusis bezogen wurde, gebe aber, da diese nichts Feierliches hatte, zu bedenken, ob dieß nicht bloß die öffentliche Deutung war, die wahre ἐλευσις aber, das Kommen, die Zukunft des Iakchos gemeint war, und so war denn auch der höchste Gegenstand der Mysterien zu Eleusis kein anderer als eben dieses Kommen des Gottes. Daß also Iakchos in diesen als der Herrscher einer künftigen, einer noch bevorstehenden Zeit dargestellt wurde, glaube ich so evident, als es in solchen Sachen nur immer möglich ist, bewiesen zu haben.

Wenn ich in Folge der zuletzt angeführten Thatsache nun als bewiesen annehmen darf, daß die drei Dionyse als successive Weltherrscher gedacht worden sind, so folgt von selbst, daß Iakchos der letzte Herrscher, der Herr einer noch zukünftigen Zeit war. Von den dreien ist eben darum dieser der am meisten mysteriöse. Er fällt über das mythologische Bewußtseyn in einem Sinn hinaus, wie keiner der früheren. Der erste, der überwundene, in sein An-sich zurückgetretene, der insofern

[1] Vergl. Creuzer IV, 528.

= Hades ist, dieser also, inwiefern er als Dionysos gedacht wird, ist freilich auch nicht materieller, sondern rein verursachender Gott, reine Potenz = A[1]; aber inwiefern er doch ursprünglich materiell war und erst zur reinen Potenz wieder überwunden worden, behält er gleichwohl auch eine Stelle unter den materiellen Göttern, den rein mythologischen, nämlich unter den Kronossöhnen, die mit Zeus hervorceteu; aber — hier ist er dann nicht Dionysos; daß Hades = Dionysos ist, gehört immer nur zu dem esoterischen Wissen. Als jener, als materieller Gott, ist er der mythologische Hades, als dieser, als reine Potenz, ist er der Hades der Mysterien. Der andere Gott aber, der zweite Dionysos, bleibt zwar immer reine Ursache, aber er tritt doch in den Kreis der materiellen Götter insofern mit herein, als er die Ursache der Umwendung oder Umwandlung des Einen, d. h. die Ursache der Göttervielheit selbst ist. Insofern ist er, ohne selbst materieller Gott zu seyn, doch nicht ausgeschlossen vom mythologischen Bewußtseyn, vom Bewußtseyn der mythologischen Götter; er spielt auch in dieses herein, wie die Berührung bei Homeros zeigt, wo er in der Vergangenheit als noch schwach, furchtsam und ebenfalls erst heranwachsend und der Pflege bedürftig erscheint. Aber mit der vollendeten Göttervielheit, da ist er erstarkt und erwachsen. Der dritte Dionysos aber wird erst nach jenen materiellen Göttern gesetzt, diese sind in Bezug auf ihn eine Vergangenheit, etwas schon Daseyendes, etwas, das er vorfindet, und das die Gegenwart erfüllt. Indem also der dritte erst jenseits jener Vielheit und nach ihr gesetzt wird, erscheint er schon darum in Bezug auf die schon daseyenden und herangewachsenen als Kind, als der in Bezug auf sie erst kommende, als künftiger. Dieser also kommt in dem mythologischen Bewußtseyn als solchem nicht mehr vor, er fällt über dasselbe hinaus, und gehört allein jenem innern, esoterischen Bewußtseyn an, das eben durch die aus sich hinausgesetzte Göttervielheit sich selbst befreit hat. Deßwegen ist Jakchos vorzugsweise der Dionysos der Mysterien, wie er eben darum auch der eleusinische κατ' ἐξοχήν genannt wird. Nur in den Mysterien wurde die Zeit gezeigt, in welcher dieser dritte nun herrschen würde. Auf jenen sechsten Tag, wo er,

schon zum Knaben herangereift, feierlich nach Eleusis gebracht wurde, auf eben diesen Tag fiel auch die eigentliche Epopteia.

Als Gegenstand der Mysterienfeier ist, wie mir scheint, die Herrschaft oder Herrlichkeit des Jakchos ausdrücklich bezeichnet in dem bekannten Chor der Antigone, wo es am Ende heißt: Erscheine mit den Thyiaden, deinen Begleiterinnen, die nächtlicher Weile in wilder Begeisterung durch Chöre dich feiern als den Herrn Jakchos, σὲ μαινόμεναι χορεύουσι, τὸν ταμίαν Ἴακχον[1]. Das Wort ταμίας bedeutet zwar insgemein Schaffner, Haushalter, Wirthschafter, aber es wird schon von Homeros auch für den gebraucht, der völlig Herr ist, der schaltet und waltet. So heißt Zeus bei Homer ταμίης πολέμοιο ἀνθρώπων, der über den Krieg der Menschen waltende; ταμίας Κυράνας heißt bei Pindar der Gebieter, der Herr Kyrenes. Daß hier aber (im Chor des Sophokles) die künftige Herrlichkeit des Jakchos gemeint sey, erhellt daraus, daß das Subjekt, welches in dem Chor angeredet wird, durchaus der thebanische Dionysos ist, so daß jene Worte fast nicht anders erklärt werden können als: sie feiern dich, den thebanischen Dionysos, als den Herrn Jakchos, der du seyn wirst, der du noch nicht bist. Deutlicher sich auszusprechen, war dem Sophokles nicht erlaubt. Daß ταμίας hier unbestimmt Herr, Herrscher ist, erhellt auch aus folgendem Umstand. Ein dem Wort ταμίας ganz paralleles ist αἰσυμνήτης, welches ursprünglich auch heißt: der jedem sein Theil gibt, daher Richter z. B. bei Kampfspielen. Das Zeitwort bedeutet dann aber auch schlechtweg herrschen, z. B. αἰσυμνᾶν χθονός bei Euripides: die Erde beherrschen, und Aristoteles[2] nennt die ältesten Könige αἰσυμνήτας. Pausanias aber kennt in seiner Beschreibung von Achaia[3] einen Tempel, wo ein in heiliger Lade verschlossenes (geheimes) Bild des Dionysos verehrt, der Gott selbst ein αἰσυμνήτης genannt wird. Diesem Gott verdankte jene Gegend, daß ein früher der Artemis gebrachtes jährliches Opfer, wozu ein Knabe und ein Mädchen bestimmt war, auf-

[1] v. 1151. 1152.
[2] Pol. III, 9 (Sylb. p. 87).
[3] VII, 18 ff.

gehört hatte. In derſelben Stadt (Paträ) war ein Tempel des Dionyſos, in dem drei Bildſäulen des Gottes ſich befanden, die am Dionyſosfeſt in den Tempel des Aiſymnetes feierlich gebracht wurden — denn der dritte war einer von ihnen, aber zugleich der alle vereinigende, ſie unter ſich begreifende.

Es iſt nun wohl natürlich, daß wir von der Vorſtellung, welche die Stifter der Myſterien, und dann eben darum auch die in dieſelben Eingeweihten von jener zukünftigen Zeit ſich bildeten, daß wir von dieſer Vorſtellung auch uns einen Begriff machen zu können wünſchen. Ebenſo begreiflich aber iſt, daß hierüber vollends nur Vermuthung möglich iſt. Doch können wir uns auch damit begnügen, wenn dieſe Vermuthung nur in nothwendigem Zuſammenhang ſteht mit den Principien, die ſich uns früher durch eine lange und große Folge von Thatſachen hinlänglich und bis zur Ueberzeugung bewährt haben. Wenn daher nun die Frage iſt, wie jener dritte Zeus gedacht wurde, ſo bemerke ich darüber Folgendes.

Wir haben geſehen, wie der eigentliche Polytheismus in der Menſchheit durchaus nicht anders als unter den heftigſten und ſchmerzlichſten Kämpfen entſtand, und mit welcher Kraft das Bewußtſeyn an der erſten, wenn auch an der falſchen Einheit feſthielt. Der Schmerz, den das Bewußtſeyn über den Polytheismus empfand, konnte vollkommen nur verſöhnt werden, wenn es ihn ſelbſt als einen bloßen Uebergang begriff, als etwas, das nur dienen ſollte, um zu einer beſſern, das ganze Bewußtſeyn wieder heilenden Religion durchzudringen, die einſt in der Zukunft dieſelbe Einheit auf einer höheren Stufe und in einem höheren Sinne wiederherſtellte, welche in der Vergangenheit auf einer tieferen und in einem jetzt aufgegebenen Sinn das Menſchengeſchlecht vereinigt hatte. Am gewiſſeſten alſo läßt ſich wohl annehmen, daß jene zukünftige Religion, auf welche die Myſterien hinzeigten, eine allgemeine, das ganze, durch Polytheismus jetzt zertrennte und verunreinigte Menſchengeſchlecht wieder vereinigende, zuſammenbringende und zuſammenbindende ſeyn ſollte. Durch mythologiſchen Polytheismus waren die Völker zertrennt worden; die mythologiſche iſt an ſich eine partielle Religion; die

jenſeits aller Mythologie iſt an ſich die allgemeine, alle Völker vereinende. Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts Kaiſer Valentinian I. unter anderm auch die nächtlichen Ceremonien verbot, weil ſie zu ſo vielem Unlöblichen Anlaß geben, machte ihm der damalige römiſche Proconſul in Griechenland, Prätextatus, dem Zoſimus das Zeugniß eines in allen Tugenden hervorragenden Mannes gibt, Vorſtellungen dagegen, indem er ſagte, durch dieſes Geſetz würde den Hellenen das Leben ganz unerträglich werden, wörtlich: *τοῦτον τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἕλλησι καταστῆσαι τὸν βίον*, d. h. dieſes Geſetz würde den Hellenen ihr Leben zu einem ganz troſt- und freudeloſen machen, wenn ihnen verwehrt ſeyn ſollte, die heiligſten, das menſchliche Geſchlecht zuſammenhaltenden Myſterien (*τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια*) nach ihren Gebräuchen zu begehen[1]. Dieſe Vorſtellung erwirkte für die eleuſiniſchen Myſterien einen Aufſchub bis auf die Regierung Theodoſius d. Gr., wo ſie gänzlich abgeſchafft wurden. Hier werden alſo die Myſterien nicht als eine den Griechen eigne und beſondere, ſondern als allgemeine, die ganze Menſchheit vereinigende Religion erklärt, wie in der ſchon angeführten Stelle des Cicero: Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.

In allen Religionen iſt eine spes temporum meliorum — ſelbſt das Chriſtenthum hatte ſeinen Chiliasmus, die Hoffnung auf das tauſendjährige Reich, wo Chriſtus als ſichtbarer Herrſcher auf Erden erſcheinen und mit ſeinen Heiligen regieren, aller Widerſtand aber, alle Macht des Böſen überwunden ſeyn ſollte. Auch dem vollendeten Heidenthum, das unter dem Druck ſeiner religiöſen Gebräuche und der immer noch ſchmerzlichen Opfer ſeufzte, welche ihnen der Polytheismus auferlegte, auch dem griechiſchen Heidenthum war ein ſolcher Troſt durch die Myſterien gegeben, und wir müſſen deßwegen einen Hauptgrund der langen Fortdauer des Heidenthums eben in den Myſterien ſuchen, gleichwie es aus denſelben Grunde auch die Myſterien waren, welche dem Chriſtenthum am meiſten widerſtanden.

[1] Zoſimus IV, c. 3. Vergl. das *αἱ ἁγιώταται τελεταί*, bei Proclus, Comm. in Alcib. I, pag. 61. ed. Creuzer.

Das goldene Zeitalter der Einigkeit, das als Anfang gedacht wurde, ſollte auch wieder das Ende des Menſchengeſchlechtes ſeyn. Wie tief das Schickſal der Zertrennung in Völker und Sprachen empfunden wurde, zeigt unter anderm ein Zug aus der perſiſchen Lehre, den Plutarch [1] anführt, es ſtehe eine Zeit bevor, wo Ahriman ganz verdrängt werde und verſchwinde, dann werde die Erde gleich und eben werden, und Ein Leben und Eine Verfaſſung die ſeligen und gleichredenden Menſchen vereinigen: *ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι.* Bekanntlich iſt Aehnliches im A. T. von dem Meſſias geweiſſagt: „Alle Thale ſollen erhöht, alle Berge und Hügel ſollen geniedrigt, was ungleich iſt, ſoll eben, und was krumm iſt, ſoll ſchlecht, d. h. gerade werden", und der Vorläufer Johannes wiederholt eben dieß in ſeiner Rede an das jüdiſche Volk. Die Berge ſind wohl überhaupt nur die trennenden Hinderniſſe, aber wichtiger iſt der *εἷς βίος*, die *μία πολιτεία* und beſonders die *ὁμογλωσσία*, die gleiche Sprache aller Menſchen, die erwartet wird, wenn Ahriman ganz außer Wirkſamkeit geſetzt und verſchwunden ſeyn werde. Auch die *ἑτερογλωσσία* gilt als ein Werk des alles vereinigenden Princips, des Ahriman. Ich brauche nicht zu bemerken, wie gleichſam nothwendig am Eingang der Geſchichte des in die Welt tretenden Chriſtenthums das Wunder des Pfingſtfeſtes iſt, die Gabe der Sprache, die, wie man ſie auch übrigens ſich denke, die Wirkung hatte, daß Menſchen von verſchieden redenden, durch Sprachen zertrennten Völkerſchaften jeder dieſelbe Rede in ſeiner Sprache zu hören glaubte [2].

Ich nehme daher keinen Anſtand zu erklären, daß der letzte Inhalt der Myſterien allerdings eine völlige Ueberwindung des Polytheismus, eine vollkommene Befreiung von dieſem, und daher Monotheismus vorzüglich in dem Sinn war, daß eine dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche Religion als zukünftig, als gewiß einſt kommend gezeigt wurde. Zur wahren Religion ſelbſt konnten ſie freilich nicht durchdringen,

[1] de Isid. et Osir., c. 47.

[2] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 108 ff. D. H.

aber bis zu dem Punkte, wo sie dieselbe als zukünftig ersahen. Nächst dem Interesse, was der Mensch an seiner eignen Zukunft, an dem individuellen Zustande nimmt, der ihn, besonders nach diesem Leben erwartet, gibt es gewiß kein höheres, als das jeder bessere Mensch an der Zukunft seines ganzen Geschlechts nimmt. Derjenige müßte gleichsam die Menschheit ausgezogen haben, der bei den Fragen gleichgültig bleiben könnte: wohin zielt die ganze Geschichte, welcher endliche, letzte Zustand ist dem ganzen Geschlecht bestimmt, oder ist auch hier nur der traurige, immer wiederkehrende Cirkel von Erscheinungen? Man hat daher gewiß die Ansicht der Mysterien sich sehr beschränkt, indem man gar nicht auf diesen Gedanken fiel, daß sie auch über die Zukunft des menschlichen Geschlechts gleichsam eine Offenbarung enthielten.

Fassen wir nun alles zusammen, so waren also in den Eleusinien vereinigt die Mysterien der Demeter und des Dionysos. Die Mysterien des Dionysos waren das natürliche und nothwendige Ende von den Mysterien der Demeter. Dionysos in seiner höchsten Potenz war das Ziel, der letzte Sinn der ganzen Mysterienlehre, wozu Demeter nur der Anfang war. Ueberhaupt also (um mit dem Allgemeinsten unsere Betrachtung zu schließen) auf Vergangenheit und Zukunft bezogen sich die Mysterien; schon darum eben waren sie Mysterien. Einerseits bezogen sich die eleusinischen Weihen auf jene Potenzen, die als die alles anfangenden betrachtet wurden, die in das Dunkel der Vergangenheit zurückgetreten sind, welche der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zu Grunde liegt. Dahin gehörte nun besonders die ganze Persephonelehre. Der andere und höhere Theil der Weihen bezog sich auf die Zukunft des religiösen Bewußtseyns und des Menschengeschlechtes selbst; dahin gehörte die Dionysoslehre in ihrer höchsten Potenz, wo als der zukünftige Weltherrscher schon der dritte gefeiert wurde. Demeter, Mutter einerseits der Persephone, andererseits des Jakchos, bildete die Mitte und den Uebergang. Daher allerdings die Mysterien auch vorzugsweise Mysterien der Demeter heißen. Wenn in der Mitte zwischen Anfang und Ende und den auf beide sich beziehenden Gottheiten die Götter standen, welche vorzugsweise auf die Gegenwart, die eigentlich

geſchichtliche Zeit, ſich beziehen — die als im engern Sinn geſchichtlichen Götter auch die vorzugsweiſe poetiſchen, in das menſchliche Leben unmittelbar eingreifenden, in menſchliche Begebenheiten ſich einmiſchenden ſind — und wenn dagegen die Götter der Myſterien vorzugsweiſe Götter der Vergangenheit und der Zukunft waren, ſo iſt es ſchon daraus begreiflich, und es braucht keine beſondere Abſicht, kein Vorſatz deßhalb angenommen zu werden, wenn dieſe — theils in die Nacht der Vergangenheit zurückreichenden, theils im Dunkel der Zukunft ſchwebenden Götter, die ſchon darum nicht dem allgemeinen und täglichen Bewußtſeyn des in und mit der Gegenwart lebenden Volks angehörten, wenn dieſe in den populären, für das allgemeine Verſtändniß beſtimmten Gedichten wenig oder gar nicht vorkommen. Man hat in allen Zeitaltern bemerkt, daß Dichter, die nach der möglich allgemeinſten Gunſt ſtreben, gern das Tiefere beiſeit laſſen, oder es höchſtens leicht berühren. Die homeriſchen Gedichte aber ſind ſo ſehr volksmäßig, daß man eben darum ſie kaum als das Werk eines Individuums anſehen kann. Dieſe Gedichte ſchließen aber von ihrem Kreis nicht etwa nur die Götter der Myſterien aus, ſondern laſſen auch manches andere bei Seite liegen, oder erwähnen es nur mittelbar und vorübergehend, wie z. B. den von Zeus in den Tartaros verſtoßenen Kronos; gar manches findet ſich bei Heſiodos, was, von einem richtigen Gefühl geleitet, die homeriſchen Sänger umgingen.

Um jedoch auf die Myſterien zurückzukommen, will ich zuletzt noch etwas über die Namen der Myſterien bemerken. In Griechenland hießen ſie τελεταί, auch τέλη, Pluralis von τέλος, das Ende; τελεῖσθαι hieß eingeweiht werden. Wäre es wohl gewagt zu nennen, wenn man vermuthete, ſie haben τελεταί geheißen, weil ſie eben das Ende oder die zukünftige Vollendung zeigten? Es hat alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß die großen Myſterien urſprünglich allein, die kleinen nur durch Mitbegreifen τελεταί genannt wurden.

Aber ſie bezogen ſich ja ebenſowohl auf Anfang und Vergangenheit als auf Ende und Zukunft. Sollte es daher nicht natürlich ſeyn zu denken, der römiſche Name initia drücke nur die andere Seite von

τελεταί aus? Wie in Athen die kleinen Myſterien nur per synecdochen auch τελεταί hießen, ſo wären in Rom auf gleiche Weiſe die großen ebenfalls initia genannt worden. Der Unterſchied zwiſchen den kleinen und den großen Myſterien ſcheint in der That ganz damit übereinzuſtimmen; die kleinen waren die initia der großen, die großen die τελετή der kleinen [1]. Es ſcheint, daß in dieſen (den kleinen) vorzüglich nur die Perſephonelehre, in jenen dagegen und zwar in der eigentlichen Epopteia die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionyſos gezeigt wurde. Allgemein werden die kleinen Myſterien als eine Vorweihe zu den großen angegeben. Plutarch führt die geiſtreichen Worte an: τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, der Schlaf ſey die kleinen Myſterien des Todes [2].

Zu den kleinen Myſterien hatte jeder Hellene ohne Unterſchied des Standes und der Bildung Zutritt; in der Folge wurden dieſe auch Ausländern oder Barbaren eröffnet. Wie der Uebergang von den kleinen zu den großen geſchah, und was von dem gefordert wurde, der die Einweihung in dieſe erhielt, ob und welcher Zwiſchenraum zwiſchen der Theilnahme an den kleinen und der an den großen war, übergehe ich hier; denn ich habe nicht mit dem Aeußerlichen der Myſterien zu thun, als nur ſo weit es das Innerliche ſehen läßt; das Aeußere kann den bloßen Myſteriographen überlaſſen bleiben.

Wie man nun übrigens die von uns vorgetragene, und, ſo viel ich mir bewußt bin, in ihren einzelnen Behauptungen und Erklärungen ſtets durch Thatſachen begründete und nachgewieſene Anſicht — wie man dieſe im Ganzen beurtheilen möge, ſo wird man ihr wenigſtens zugeſtehen, daß ſie in den Myſterien nichts annimmt oder vorausſetzt, was nicht durch bloße natürliche und nothwendige Evolution ohne alle künſtliche Veranſtaltung oder Erfindung aus demſelben urſprünglichen Keim hervorgehen konnte, aus welchem auch die Mythologie ſich entwickelt hat.

[1] Dieſer Erklärung des Namens initia für die Myſterien bei den Römern ſcheint demnach der Verfaſſer vor der oben S. 459 angedeuteten den Vorzug zu geben. D. H.

[2] Consol. ad Apollon. c. 12.

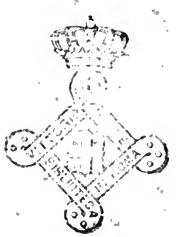
Was in dieſer Unterſuchung am leichteſten verwirren kann und auch viele verwirrt hat, iſt die Einmiſchung der orphiſchen Ideen, die man beſonders bei ſpäteren Schriftſtellern findet, und die übrigens ſehr begreiflich iſt. Nach der Stellung, die wir früher dem Orpheus gleichſam als einem Gegenſatz des Homeros gegeben haben, ſtand orphiſche Wiſſenſchaft und Denkart auch von Anfang an im Gegenſatz mit der exoteriſchen Mythologie. Dieß gab alſo die natürliche Veranlaſſung, daß die Orphiker, die ſonſt, und von Seiten der öffentlichen Mythologie, keinen Einfluß auf die allgemeine griechiſche Denkart finden konnten, ſich ſo viel möglich an die Myſterien anzuſchließen ſuchten. Zwar auf das Innere der Myſterien ſelbſt haben ſie (ich bin davon überzeugt, und glaube es auch im Einzelnen nachgewieſen zu haben) keine Einwirkung ausgeübt. Die Myſterien entſtanden aus der natürlichen Entwicklung der Mythologie ſelbſt. Dieß ging ſo natürlich zu, daß zuerſt immer eben das, was ſpäter exoteriſch wurde, eſoteriſch war. Zeus wurde eine Zeitlang namentlich zu Dodona im Geheimniß verehrt. Aber indem ſich das Bewußtſeyn dieſer bis dahin bloß inneren und daher chaotiſchen Vielheit entledigte, ſie aus ſich heraus- und demnach zuerſt auseinanderſetzte, blieben nun im Bewußtſeyn die reinen Urſachen, die reinen Principien zurück, und dieß war der einfache und nothwendige Uebergang zu einem fortdauernden eſoteriſchen Bewußtſeyn, und ſomit zu den Myſterien. Dieſe als das nothwendige und natürliche Erzeugniß eines vorhergegangenen Proceſſes, und immer wieder aus dieſem entſtehend, hatten in ſich ſelbſt eine zu lebendige und ſelbſtändige Triebkraft, als daß eine Wirkung von außen ſie hätte weſentlich alteriren können. Worauf das orphiſche Weſen Einfluß haben konnte, waren alſo nur die Auslegungen oder Erklärungen, die man von dem Inhalt und beſonders von den Vorgängen der Myſterien machte. Der theogoniſche Proceß war allerdings zugleich ein kosmogoniſcher. Dieſer lag unter jenem verborgen. Es war den Orphikern nicht ſchwer, dieſen Schleier hinwegzuziehen, und ſo die rein theogoniſchen Vorſtellungen der Myſterien in allgemein kosmogoniſche hinüberzuziehen. Dieſe orphiſchen Erklärungen verbreiteten ſich um ſo mehr,

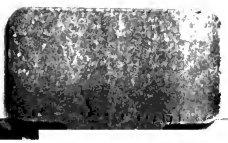
als nach der Auflösung und Zerstörung der pythagorischen Gesellschaften viele Pythagoreer sich unter dem Namen der Orphiker verbargen.

Jene Auslegungen also, die man als orphische an ihren rein und bloß philosophischen Deutungen erkennt, muß man sich fern halten, und alles, was von den Mysterien bekannt ist, immer so viel möglich wieder auf seine mythologische Wurzel zurückführen, um den reinen und ächten Inhalt derselben zu finden und jene Vorwürfe zu vermeiden, welche nicht ganz mit Unrecht manchen Erklärungen wegen Vermischung und unkritischer Anwendung verschiedenartiger und in Ansehung ihrer Authenticität höchst ungleicher Aussagen und Erklärungen gemacht worden sind.

Gleichwie nun aber die griechischen Mysterien das wahre Ende der Mythologie sind, so sind die begriffenen Mysterien auch erst das wahre Ende einer Philosophie der Mythologie. Erst in den Mysterien, behaupte ich, ist der mythologische Proceß wahrhaft geendigt. Denn jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Nothwendigkeit verlaufend, dennoch absolut betrachtet ein zufälliges ist, wird nur dadurch wahrhaft abgeschlossen, daß es sein eignes Ende, seinen Tod in sich begreift. So ist das gegenwärtige menschliche Leben nur ein Theil des menschlichen Gesammtlebens; zu einem Ganzen und darum von sich selbst Begriffenen wird es aber erst dadurch, daß der Mensch das Ende dieses Lebens — nicht bloß fürchtet, wie das Thier, sondern — als den nothwendigen Ausgang erkennt und mit der Einsicht in dieses nothwendige Ende zugleich den Begriff einer Zukunft verbindet. In den Mysterien sah das mythologische Bewußtseyn sein eignes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa so weit erkannte und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszusehen vermögen. Dieses Bewußtseyn seines nothwendigen Endes schließt also erst das mythologische Leben ab, und wirft auf die bunten und mannichfaltigen Gestalten desselben jenen wohlthätigen, versöhnenden Schatten, der es auch uns noch möglich macht, mit den Hellenen gleich zu fühlen und zu denken. Nicht in dem Geräusch, nicht in der wilden, taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächte

wo der Hellene mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit der mythologiſchen Vorſtellungen ſich bewußt wurde, und aus der tiefen, alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieſer Nächte und dem Ernſt ihrer Gedanken lag die Verſöhnung der Mythologie, ſoweit ſie innerhalb dieſer ſelbſt möglich war. Aber eben damit ſind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, zu der abſoluten Verſöhnung ein unmittelbar möglicher iſt. Dieſelben Urſachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologiſchen Proceß bewirken und erklären, dieſelben erklären in ihrem höheren und perſönlichen Verhältniß die Offenbarung. Es iſt aber, um die Offenbarung zu begreifen, nothwendig, die ſie erklärenden Principien ſchon unabhängig von ihr erkannt zu haben (ſonſt Cirkel), und wenn in der gewöhnlichen Darſtellungsweiſe der Offenbarungsglaube ſich ſelbſt nur unvollkommen oder überall nicht zu begründen vermag, ſo liegt die Urſache davon eben darin, daß die Offenbarung nichts außer ſich ſelbſt und zumal ihren Gegenſatz nicht erkennt. Die Realität — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken — die Realität der Principien, aus welchen ſich die Offenbarung begreift, iſt uns ſchon unabhängig von derſelben durch die große Erſcheinung der Mythologie gewiß. Das iſt der Vortheil einer Philoſophie der Mythologie für eine Philoſophie der Offenbarung.





A. STADERINI
Legatoria d'Arte
ROMA